# ابن الفارض
## والحب الإلهي

تأليف

د. محمد مصطفى حلمي

أستاذ الفلسفة والتصوف

بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الكتاب: ابن الفارض والحب الإلهي

الكاتب: د. مُحَمَّد مصطفى حلمي

الطبعة: ٢٠٢٠

الطبعة الثانية

الناشر: وكالة الصحافة العربية ( ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

E-mail: news@apatop.comhttp://www.apatop.com



دار الكتب المصرية

فهرسة إثناء النشر

حلمي ، مصطفى، مُحَمَّد

ابن الفارض والحب الإلهي / د. مُحَمَّد مصطفى حلمي

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

٥١٤ ص، ١٨ سم.

الترقيم الدولى: ٩ – ١٧ – ٦٧٧٤– ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ٢١٩٢٢ / ٢٠١٩

# ابن الفارض
## والحب الإلهي



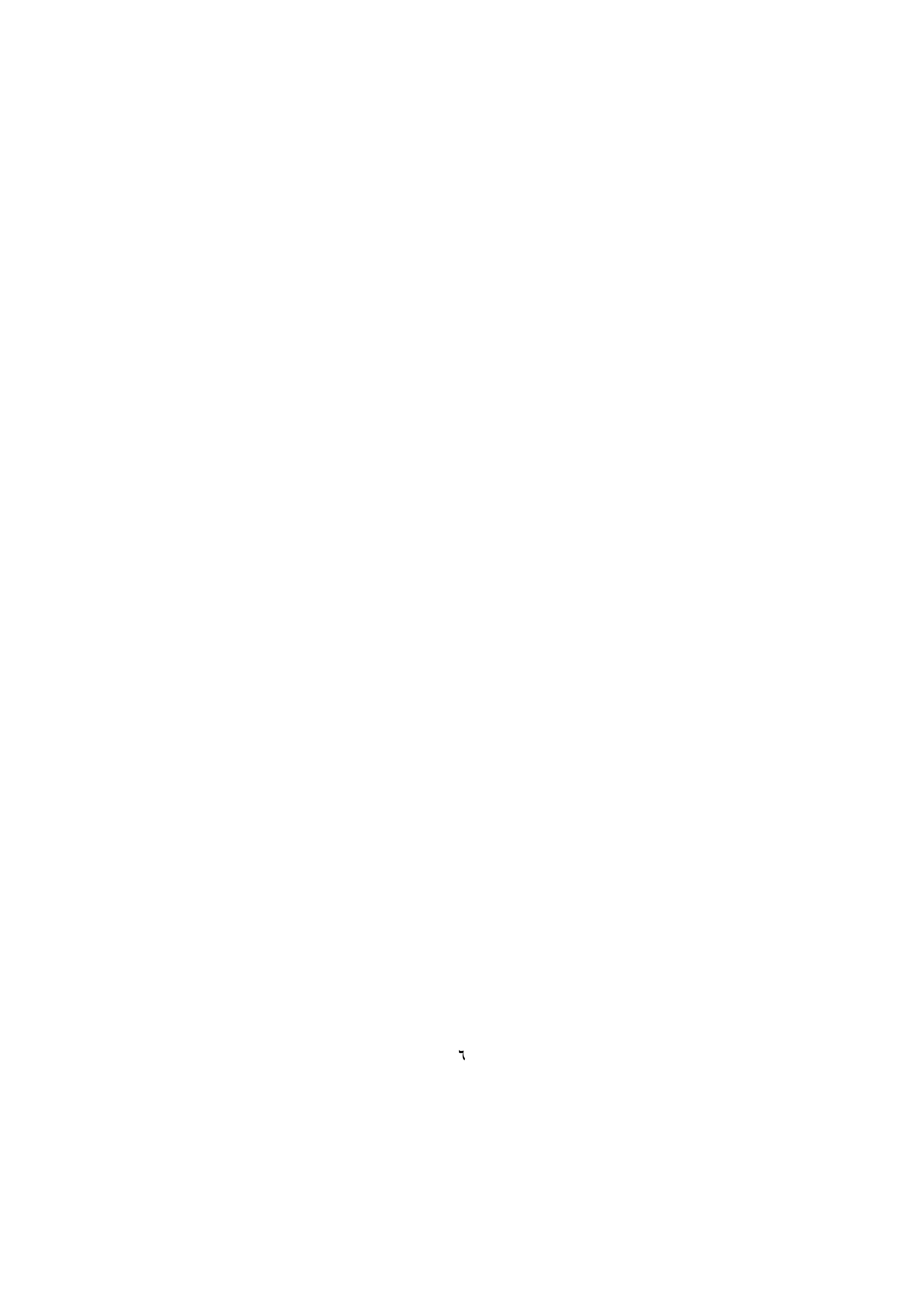


## الإهداء

إلى ولدي مؤنس

أنت يا بني موضع الحب من قلبي ، ومعقد الرجاء في نفسي ، محا الله بنور أنسك ظلمة وحشتي، وغمر بفيض حبك كل مهجتي. وفي هذا الكتاب نفحات صادقة من الحب ، ولمعات مشرقة من الأنس ، أهديها إليك، آية على حبي لك ، وأنسي بك ، وأملي فيك ،

والداك
محمد مصطفى حلمي



# تقديم

إن بحوث التصوف، وما تحتاج إليه من عناء وجهد، ومن إلمام واسع بمصطلحات القوم التي يديرونها بينهم . ومن إدراك دقيق يوازن بين أذواقهم الغيبية وبين آراء غيرهم من أهل النظر الخالص أو النظر المشترك، يعد في الحقيقة أمرا خطيرا يفتقر إلى اطراح الهوى واستعمال النصفة والعدل في الحكم، ويتطلب أيضا أن ينزل الباحث حينا عن بعض نظراته المادية . ليتيسر له أن يعيش آونة في هذا الجو الروحي .

ولقد لقيت المتصوفة من قديم الدهر عنتا شديدا ، وذلك من جراء غموض ألفاظهم وإشاراتهم ، وما توهمه ظواهرها من الضلال والزيغ ، ولقد اضطر ابن عربي لكي يضمن لنفسه بعض السلامة والعافية أن يضع شرحا لديوانه " ترجمان الأشواق " يبين فيه مقاصد كلامه ومراميه ، ويظهر ما خفي من معانيه ، ويعين ما التبس منها ، لئلا يتأولها المتأولون على غير الوجه الذي أراد .

لذلك كان اغتباطي عظيما بإقدام الأستاذ الجليل الدكتور مُحَمَّد مصطفى حلمي ، على كتابته في هذا الموضوع الشائك ، الذي يبحث في " ابن الفارض " الصوفي المصري ، ويدرس " ابن الفارض " الشاعر المصري الذي فتن بجمال مصر واستهوته مغانيها وربوعها إذ يقول :

وطـــني مصـــر وفيهـــا وطـــري ولنفســـي مشـــتهاها مشـــتهاها

وكان لجبل المقطم ووادي المستضعفين به من الأثر البالغ في نفسه ما منحه بحق لقب " سلطان العاشقين " .

إن لابن الفارض مكانته الظاهرة اللامعة بين المتصوفة ، بل هو يعد في نظرنا الصوفي المصري الأول بلا منازع، كما يعد رأسها لشعراء الصوفية من العرب وقد ظفر ديوانه بما لم يظفر به ديوان آخر من تواتر الشراح والمفسرين، وعنيت أجناس شتى من الأوربيين وغيرهم بنقل شعره إلى لغاتهم، وما زال شعره إلى اليوم يتغناه الصوفيون ويتناشدونه في حلقاتهم .

إن ابن الفارض لم يسلَم – كما لم يسلم غيره من المتصوفة – من طعن الطاعن عليه ، وقد انبرى له الإمام ابن تيمية وأمعن في نقده وتجريحه، كما تصدى له كثير من الفقهاء يتهمونه بالكفر والزندقة، ولكن واضع هذا الكتاب قد وفق في كثير من الأمر إلى أن يكشف وجه الحق عن هذه الطعون التي وجهت إلى ابن الفارض، وأن يخلق منها تمجيدا لهذا الصوفي ورفعا لشأنه .

إن إعجابي بالأستاذ المؤلف وتقديري له يرجع العهد به إلى سنوات مضين منذ كان يعد هذه الرسالة الجامعية التي كان لي حظ الاشتراك في نظرها ومناقشتها ، وكان الأستاذ موفقا جد التوفيق في تحليل موارد صوفية ابن الفارض التي طبعته بهذا الطابع الخاص ، كما ظهرت براعته واضحة في بيان تأثير ابن عربي في تلاميذه الذين تولوا شرح ديوان ابن الفارض ،

فذهبوا في تأويل ألفاظه الصوفية إلى مذهب شيخهم ابن عربي ، وخالطوا في ذلك بين المذهبين وهم لا يشعرون .

وفي هذا الكتاب ، الذي يعد الأول من نوعه في العربية ، كثير من التحقيقات التي تقتضي صاحبها من الصبر والجلد قدرا لا يستهان به ، ومن أبرعها ما صنع في تحقيق مولد ابن الفارض الذي اضطربت فيه الروايات اضطرابا ، ومنها تحقيقه راوية المقري في " نفح الطيب " ، التي تنص أن ابن عربي طلب إلى ابن الفارض أن يضع شرحا لتائيته الكبرى ، فأجابه ابن الفارض بقوله : " كتابك الفتوحات الملكية شرح لها " . وقد بين الأستاذ ما في تلك الرواية من استحالة مادية بطريقة تحمل على الإعجاب .

ونحن إذ نهنئ المؤلف بما وفق إليه في هذا الكتاب ، نرجو أن يديم الله توفيقه ، وأن يكون قدوة للشباب الجامعي في البحث عن أعلام الثقافة المصرية العربية .

مصطفى عبدالرازق



# مقدمة

التصوف ناحية طريفة ممتعة من نواحي الحياة الإسلامية ، لكنه على ما فيه من طرافة وما يثيره في الشعور والعقل من متاع ، لم يعرف به الباحثون من الشرقيين العناية التي تكفي للكشف عن شخصياته ومذاهبه، وعما كان لهذه الشخصيات والمذاهب من آثار قيمة في حياة الفكر والروح . وهو لما يمتاز به من هذه الطرافة ، وما يثيره في النفس من هذا المتاع ، قد أقبل عليه كثير من المستشرقين ، فدرسوه دراسة علمية منظمة كان من ثمراتها كثير من البحوث الخصبة القيمة ، على نحو ما فعل الأساتذة : ماسينيون في فرنسا ، ونيكلسون في إنجلترة ، ونلينو ودي ماتيو في إيطاليا ، وكثير غيرهم في بلاد أوربا وأمريكا المختلفة ، فأنت إذا أردت أن تعرف شيئا عن نشأة التصوف الإسلامي وتطوره ، والعوامل التي أثرت فيه ، وأعانت على تغذيته وتنميته ، أو عن حياة رجاله العامة والخاصة ، وما كان لهم من آثار في توجيه الحياة الدينية والروحية والعقلية والاجتماعية، فلن توفق من ذلك إلى كثير مما كتب في لغتنا العربية ، واصطنع فيه كاتبه المنهج العلمي الصحيح ، ولعل كل ما تستطيع أن تبلغه هو هذه الكتب التي تحدثك عن طبقات الصوفية حديثا هو أدنى ما يكون إلى حديث الأساطير الخيالية منه إلى حديث الحقائق الواقعية ، وهذه الأسفار والدواوين التي خلفها أصحابها من الصوفية أو المتصوفة ، وهذه الشروح التي وضعها الشراح على هذه الأسفار والدواوين ، وذهبوا فيها مذاهب شتى ، وسلكوا من مسالك التفسير والتأويل ما كان يزيد أحيانا

الأمر تعقيدا ، والمعنى غموضا وخفاء ، وما كان أحرانا ، والتصوف جزء من تراثنا الإسلامي ، أن نكون أبر به ، وأكثر إقبالا من غيرنا عليه .

على أنني لا أرمي من وراء هذا إلى إنكار ما بذله بعض الباحثين عندنا من جهود موفقة في الكشف عن بعض نواحي الحياة الصوفية الإسلامية ، ولا إلى الغض مما لبحوثهم من قيمة علمية : فقد عكف الصديق الفاضل والزميل المحترم الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي على دراسة الصوفي المسلم الكبير محيي الدين بن عربي ، فبسط فلسفته الصوفية ، وحللها إلى عناصر تحليلا علميا قيما : وذلك في بحثه المكتوب بالإنجليزية وعنوانه " فلسفة محيي الدين بن عربي الصوفية " فضلا عما له من بحوث أخرى نشرت بالعربية في كل من " مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية " ، كذلك عني الأستاذ الدكتور زكي مبارك بالإبانة عن أثر التصوف في الأدب والأخلاق . ولكن عناية هذين الباحثين ببعض نواحي التصوف الإسلامي وشخصياته ، ليست شيئا بالقياس إلى ما ظفرت به الحياة العقلية أو الأدبية أو السياسية في الإسلام من جهد الباحثين ، ووفرة مؤلفاتهم فيها .

ولعل السبب الذي يرجع إليه إهمال الباحثين منا لدراسة التصوف الإسلامي ، هو اعتقاد الكثيرين أن أذواق الصوفية وأحوالهم لون من ألوان الهذيان ، وأن مذاهبهم وأقوالهم ضرب من الكلام الذي لا معنى له ولا غناء فيه . ولو قد التزم الذين يرون هذا الرأي حدود القصد والاعتدال في أحكامهم ، وأنعموا النظر فيما أثر عن الصوفية من أذواق وأحوال ، وما

خلفوه من آثار وأقوال ، ودرسوا هذا كله على ضوء المنهج العلمي الصحيح ، لغيروا رأيهم في التصوف والصوفية ، ولوجدوا أن المواجيد والأذواق ، والرموز والإشارات التي حفلت بها الآثار الصوفية منظومة ومنثورة . إنما هي تعبيرات عن حياة روحية راقية ، وحالات نفسية رائعة ، ومذاهب منطوية على كثير من المبادئ والمعاني ليست أقل قيمة من كثير من المذاهب الفلسفية الخالصة المؤسسة على النظر العقلي والاستدلال المنطقي ، ولتبينوا أن للعاطفة منطقا ، كما أن للعقل منطقا ، وأن منطق العاطفة قد ينتهي بالخاضع له إلى نتائج لها طرافتها وجدتها اللتان لا تقلان عن طرافة النتائج التي ينتهي إليها منطق العقل وجدتها .

وإذا كانت تلك هي الحال التي انتهت إليها دراسة التصوف الإسلامي عندنا ، وكان لابد لنا من أن نعني بهذه الدراسة عنايتنا بغيرها من الدراسات العلمية والفلسفية والأدبية ، فقد اتخذت من عمر بن الفارض – وهو واحد من هؤلاء الصوفية الذين أذعنوا لسلطان العاطفة – موضوعا لهذا البحث الذي حاولت فيه أن أكشف عن سيرة الرجل وحياته العامة والخاصة ، وما يتصل بهذه من أحوال وبتلك من أحداث ، وعن حقيقة حبه الذي قضى حياته هاتفا به مرتلا لأنشودته . وعما عسى أن يكون في هذا الحب من المعاني الروحية والمثل الأخلاقية والمنازع الفلسفية، لاسيما أن حب هذا الشاعر الصوفي مسألة من أدق المسائل وأشدها غموضا وتعقيدا ، اختلف الناس حولها في زمان الشاعر نفسه ، واختلفوا فيها بعد زمانه ، وما يزالون مختلفين فيها حتى الآن ، يقرأ بعضها ديوانه على أن الشاعر يتغنى فيه حبا إنسانيا يدور حول معشوقة آدمية ، ويقرؤه

بعضهم الآخر على أن ناظمه إنما يهتف فيه بالحب الإلهي ويرمي من وراء رموزه وإشارته وكناياته إلى المحبوبة الحقيقية أو الذات العلية . ومن هنا جاء بحثي في ثلاثة أقسام :

١- تناولت في القسم الأول ترجمة ابن الفارض وأطوار حياته ، وروح العصر الذي عاش فيه ، ومكانه في بيئته ومبلغ تأثره بعصره . وحللت فيه حياته الصوفية ، وما اختلف عليها من الأحوال النفسية والأذواق الروحية ، وما أخذ به نفسه من رياضات ومجاهدات كانت سبيله إلى تصفية نفسه وتنقية قلبه على الوجه الذي مكنه من التحقق بالوصول إلى محبوبه الأسمى وشعوره بالفناء فيه والاتحاد به . وبينت في هذا القسم أيضا آثاره التي يتألف منها ديوانه الضئيل الجليل معا ، وما أثاره هذا الديوان من حركات الشرح والتأويل في البيئات الصوفية الإسلامية ، ومن حركات الترجمة والنقل والتعليق في البيئات العلمية الأوربية ، وما انتهى إليه أمر هذا الديوان من حكم على صاحبه بالإلحاد والخروج على تعاليم الكتب والسنة تارة ، ومن دفاع عنه وتبرئة له مما نسب إليه من حلول واتحاد وغيرهما من المذاهب التي تنافي روح الإسلام وتخالف تعاليمه تارة أخرى .

٢- وعرضت في القسم الثاني لحب ابن الفارض وطبيعته ، والكشف عما إذا كان هذا الحب كله حبا إلهيا ، أم حبا إنسانيا ، أم هو مزاج من الحبين . وهنا انتهيت إلى أنه لا يبعد أن يكون الشاعر الصوفي قد بدأ حياته العاطفية إنسانا كغيره من الناس ، يحب مثلهم الجمال الإنسان ، ثم

أصابه ما يصيب العشاق في بعض الأحيان من إخفاق وخيبة أمل ، فإذا هو يتسامى بحبه عن الجمال الإنساني المعين إلى الجمال الإلهي المطلق حيث وجد فيه عزاء قلبه وراحة روحه وسعادته التي لا تعدلها سعادة . ثم بينت بعد هذه الأطوار النفسية والصوفية التي تعاقبت على نفس الشاعر في حبه الإلهي ، وكيف كان في أول عهده بالحياة الروحية ما يكونه عادة كل سالك في بداية الطريق من تعلق بنفسه ، وخضوع لسلطان حسه ، واندفاع مع إشباع الرغبات والحظوظ ، ثم كيف أخذ نفسه بالمجاهدة والرياضة حتى خلص شيئا فشيئا من سلطان النفس ونير المادة ، وحتى زهد في كل شئ إلا في شئ واحد هو المحبوبة الحقيقية أو الذات العلية ، التي انتهى من إقباله عليها وإعراضه عما سواها إلى شعوره بالفناء فيها وشهوده الوحدة الذاتية التي تنفي معها التفرقة بين المحب والمحبوبة .

٣- وعكفت في القسم الثالث على دراسة حب شاعرنا من الناحية الفلسفية ، فحاولت أن أحلله إلى عناصره الصوفية التي تنطوي على بعض المعاني الميتافيزيقية والأخلاقية وما إلى ذلك مما انتهيت فيه إلى تقرير أن الأذواق والمواجيد الروحية ، والرياضات والمجاهدات الصوفية ، على الرغم مما تتصف به من صفات الذاتية أو الشخصية ، يمكن أن يشتمل في قرارها على بعض النزعات الفلسفية والمثل الأخلاقية ، فقد أبنت في هذا القسم عن علاقة الحب والمعرفة عند ابن الفارض ، واجتهدت في أن أظهر كيف أن لهذا الشاعر نظرية ، أو بعبارة أدق نظرة في المعرفة ، كما عرضت الصور المختلفة لمذهبه في الوحدة : وحدة المحب والمحبوبة ، ووحدة الله والعالم ، وهما هاتان الوحدتان اللتان أطلقت عليهما اسم "وحدة الشهود"

تمييزا لهما عما يعرف عند الفلاسفة وبعض الصوفية باسم " وحدة الوجود " ( وذلك لأن ابن الفارض لم يكن يدرك هذه الوحدة إلا في حال الشهود فقط ) ، ووحدة الخلق كما تمثلت منذ الأزل في الحقيقة المحمدية التي يسميها ابن الفارض " بالقطب " وبغير القطب من الأسماء التي سنعرض لها في موضعها من هذا البحث ، ووحدة الأديان التي تتضمن أرقى مبادئ الحب والتعاطف والإخاء والمساواة . وأخذت نفسي في هذا كله بإظهار ما عسى أن يكون من ابن الفارض موافقا لتعاليم الكتاب والسنة أو مخالفا لها، وماذا كان في كل ما صوره الشاعر في ديوانه عامة ، وفي قصيدتيه الحافلتين " التائية الكبرى " و " الخمرية " خاصة ، من تأثر ببعض العناصر الأجنبية ، ومن سبق إلى تقرير بعض النظرات الفلسفية التي اهتدى إليها من جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين الذين اصطنعوا العقل بقدر ما اصطنع هو الذوق .

وقد عقبت على هذه الأقسام الثلاثة بخاتمة أجملت فيها نتائج البحث في حياة ابن الفارض وأذواقه وآثاره ومذهبه في الحب ، كما عرضت للمصادر التي يمكن أن يكون قد استقى منها بعض عناصر مذهبه، ولما عسى أن يكون لسيرة ومذهب كسيرة ابن الفارض ومذهبه من قيمة وأثر في الحياة من الناحيتين الروحية والعلمية .

تلك إلمامة موجزة بأهم العناصر التي تتألف منها أقسام هذا البحث الذي تقدمت به إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة ، ونوقشت فيه بين يدي الجمهور أمام لجنة الحكم المؤلفة من حضرات الأستاذ الشيخ مصطفى

عبدالرازق، والأستاذ أحمد أمين، والدكتور طه حسين، والدكتور عبدالوهاب عزام ، والدكتور بول كراوس، في يوم السبت ٢ مارس سنة ١٩٤٠ ، وحصلت به على درجة الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) مع مرتبة الشرف . ولعلي بهذا أكون قد قمت بجزء من الواجب علينا نحو هذه الناحية المغمورة من نواحي حياتنا المصرية الإسلامية وهي الناحية الروحية ، لاسيما أن ابن الفارض بحكم صوفيته من ناحية ، وبحكم مولده ونشأته وإقامته ووفاته في مصر من ناحية أخرى ، يعد بحق ممثلا للتصوف الإسلامي المصري في طور من أطواره : فالكشف عن حياته ، وعن العوامل التي أعانت على تكوين شخصيته الصوفية ، وتأليف مذهبه في الحب الإلهي ، إنما هو في الحقيقة كشف عن ناحية من نواحي حياتنا المصرية في أحد عصورها ، وعن الطابع الذي

طبعت به هذه الحياة في ذلك العصر . وإذا كنت أتمنى شيئا فهو أن يكون قريبا ذلك اليوم الذي تتضافر فيه جهود الشباب الجامعيين عندنا على هذه الناحية القيمة المغمورة معا من نواحي تراثنا الإسلامي ، فيوسعونها درسا وبحثا على وجوه تكشف عما تقوم عليه ، وترمي إليه من معاني الحق والخير والجمال .

ولا يسعني بهذا كله إلا أن أسجل هنا فخورا ما غمرني به أستاذي الجليل الشيخ مصطفى عبدالرازق من عطف جميل، وتشجيع نبيل، وإرشاد سديد ، مذ وقع اختياري على موضوع هذا البحث . وطوال السنوات التي اشتغلت به فيها حتى أتممته تحت إشرافه . فكان ثمرة من ثمرات علمه

وفضله ، ونفحة من نفحات قلبه وعقله . ولا يسعني أيضا إلا أن أسجل معتزا ما أفاضه على أستاذي الجليل الدكتور طه حسين من عناية بي ، ورعاية لي ، وحدب علي ، مما كان من غير شك عونا صادقا على الاستمرار في هذا البحث وإنجازه وتقديمه للمناقشة . هذا إلى ما تركه في نفسي أستاذي الجليل الدكتور منصور فهمي من أثر جميل . وما قدمه من تشجيع محمود عندما كنت في مستهل عهدي بهذا البحث .

وإن أنس لا أنسى ما كان للمغفور له أحمد زكي ( باشا ) علَي من فضل الإرشاد إلى كثير من المراجع الخطية والفوتوغرافية التي اشتملت عليها خزانة كتبه الخاصة، فإلى روحه الكريم أبعث بأصدق التحيات، وعلى جدثه الطاهر أستمطر أطيب الرحمات. وكذلك أذكر عون الأستاذين لويس ماسينيون ، وكارلو نلينو . فقد أرشدني كل منهما إلى كثير من مراجع البحث التي كان لها أثر كبير في تجلية بعض الغامض. وتحقيق بعض المسائل. فإليهما أصدق شكري، ولا يفوتني أن أقدم أخص عبارات الشكر والثناء إلى الدكتور أبي العلا عفيفي على ما كان له من أثر محمود في تحقيق كثير من المسائل الدقيقة التي تتصل من قريب أو من بعيد بموضوع هذا البحث، وما أبداه من ملاحظات سديدة على ما أطلعته عليه من فصوله . ومن واجبي بعد هذا كله أن أسجل ما كان للصديق الكريم والأخ العزيز كامل مُحَمَّد علي من فضل في تهيئة الظروف التي أعانت على إخراج هذا الكتاب ونشره ، فله مني أصدق الشكر وأطيب الحمد .

أما الذين أعانوني على قراءة المراجع ، وكتابة البحث ، فكانوا مني العين التي تقرأ ، واليد التي تكتب . فأظنهم في غير حاجة إلى أن أحمد لهم صنيعهم ، أو أن أشكر لهم ما بذلوا من جهد ، واحتملوا من مشقة وعناء، والله وحده قادر على أن يجزي الكل عني خير الجزاء .

محمد مصطفى حلمي

إن الغــرام هــو الحيــاة فمــت بــه ... صـــبًا فحقــك أن تمــوت وتعــذرا

قــل للــذين تقــدموا قبلــي ومــن ... بعــدي ومــن أضــحى لأشــجاني يــرى

عــني خــذوا ، وبي اقتــدوا ولي اسمعــوا ... وتحـــدثوا بصـــبابتي بـــين الـــورى

ولقــد خلــوت مــع الحبيــب وبيننــا ... ســـر أرق مـــن النســـيم إذا ســـرى

وأباح طـــــرفي نظـــــرة أملتهـــــا ... فغــدوت معروفــا وكنــت منكــرا

فدهشــت بــين جمالــه وجلالــه ... وغــدا لســان الحــال عــني مخــبرا

فــأدر لحاظــك في محاســن وجهــه ... تلقــى جميــع الحســن فيــه مصــورا

لــو أن كــل الحســن يكمــل صــورة ... ورآه كـــان مهلًـــلا ومكـــبرا

" ابن الفارض "

# الكتاب الأول

# ابن الفارض وتصوفه

## تمهيد
## في مصادر ترجمة ابن الفارض وحياته الصوفية

١- ترجم الكثيرون من المتقدمين والمتأخرين لابن الفارض ، ولكن المتأمل في كثرة ما كتب عن سيرة الشاعر وحياته الصوفية ، يلاحظ أن أوفى ترجمة هي هذه التي كتبها على سبط ابن الفارض وقدمها بين يدي ديوان جده ، والتي نجدها في مستهل النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٩ ( أدب ) . وقد أثبتت هذه الترجمة في أول نسخة الديوان التي طبعها بمرسيليا سنة ١٨٥٣ م رشيد بن غالب الدحداح اللبناني ، والتي أعيد طبعها بمصر في مطبعة بولاق سنة ١٢٨٩ هـ ، وفي المطبعة الشرفية سنة ١٣٠٦ هـ ، وفي المطبعة الخيرية سنة ١٣١٠ هـ ، وفي المطبعة الأزهرية سنة ١٣٢٩ هـ . وتذكر هذه الترجمة في النسخة الخطية وفي النسخ المطبوعة المشار إليها بعنوان " ديباجة الديوان " . وفي هذه الديباجة يحدثنا على سبط ابن الفارض عن مولد جده ونشأته ، وعن سلوكه وسياحته ، وعن إقامته ورحلته ، وهو إنما يستند في كل ما يورده إلى ما أفضى به إليه ولد الشاعر المسمى كمال الدين مُحَمَّد ، إذ كان هذا الأخير ، على نحو ما تحدثنا به الديباجة ، ألصق الناس بأبيه وألزمهم له وأعرفهم بحاله ، صحبه إبَان إقامته بمصر ، ورافقه في رحلته إلى الحجاز ، ووقف على كثير مما كان يختلف على نفسه من أحوال ومواجيد . ومن هنا كانت هذه الترجمة أطول وأوفى ما كتب عن حياة ابن الفارض ، على الرغم مما يوجد من نقص في النسخ المطبوعة إذا قيس بعضها إلى النسخة الخطية الأصلية .

على أن ترجمة سبط ابن الفارض لجده ، وإن كانت كما قلنا أطوال المصادر عن حياة الشاعر ، وأوفاها بتصوير ما كان عليه من الأحوال ، وما عرض له من الأحلام ، وما تجلى عليه من المكاشفات ، وأجرى على يديه من الكرامات ، فإنها قد انطوت على كثير من الإسراف والمبالغة في الصورة التي تعطيها عن ابن الفارض ، وفيما تفيض به من عبارات المدح والثناء والإشادة بذكره وخلقه وشكله ، الأمر الذي ينبغي معه – ونحن ندرس ابن الفارض دراسة علمية – أن نقف من هذا كله ، أو من بعضه على أقل تقدير . موقف الحيطة والحذر والتردد في قبوله على ما هو عليه، وأن نفطن إلى الحقيقة الواقعة وهي أن سبط ابن الفارض وولده الذي قص على هذا السبط أخبار أبيه ، لابد أن يكون كل منهما قد خضع لسلطان العصبية ، فإذا كلاهما يتعاونان على إخراج هذه الصورة التي نتبين منها أن الشاعر إنما كان زاهدا ورعا تقيا سالكا طريق الله منصرفا عن الدنيا منذ نشأته حتى وفاته . فإذا أضفنا إلى هذه العصبية عاملا آخر من شأنه أن يحملنا على التشكيك فيما يرويه السبط نقلا عن الابن ، وهو جهلنا بشخصية كل منهما ، وقصور ما لدينا من المعلومات عنهما وعن مبلغ أمانتهما ودقتها ، رأينا إلى أي حد ينبغي أن نحتاط عندما نريد أن نتخذ من ديباجة الديوان مصدرا من مصادر ترجمة ابن الفارض . وحسبنا هنا أن نشير إلى ما ذكره البقاعي ، من أنه لا ينبغي الاغترار بما قاله سبط الشاعر في ديباجة الديوان ، ومن أنه رجل مجهول لا تقبل روايته لاسيما أنه يشهد لجده ، ولاسيما إذا كانت شهادته مخالفة لشهادة الأئمة بكفره . وإذا كان البقاعي ، على قرب عهده من عصر ابن الفارض ، قد شك في شخصية

عليَ سبط الشاعر ، وعدَه رجلا مجهولا ، فمن حقنا نحن ، وقد بعد العهد بيننا وبين العصر الذي عاش فيه شاعرنا من ناحية ، ولم تتهيأ لنا بعد المراجع الكافية التي تدلنا في وضوح واطمئنان عليَ شخصية على هذا من ناحية أخرى ، أن نكون أكثر شكا أشد تحفظا في تصديق كل ما يرويه سبط ابن الفارض عن جده ، أو من حقنا على الأقل أن ندقق في كل ما يقوله المترجم ونحققه تحقيقا علميا بحيث نتمكن من استخلاص الحقيقة التي إن لم تكن تامة قاطعة ، فليس أقل من أن تكون مقاطعة ملائمة للواقع إلى حد يصح معه الاطمئنان : فلعل كل ما نعرفه حتى الآن من أمر سبط ابن الفارض ومترجمه هو ما وقفنا عليه في ثنايا ترجمته لجده التي نحن بصددها ، حيث يتحدث عن نفسه بما يفيد أنه كان شيخا لمسجد ، وأنه عاش في القرن الثامن للهجرة .

٢- على أن هناك ترجمة أخرى لابن الفارض كتبت في العصر الذي عاش فيه الشاعر ، وهي الترجمة التي كتبها ابن خلكان في الجزء الأول من " وفيات الأعيان " . ونحن نعلم فيما نعلم من تاريخ القرن السابع للهجرة أن ابن خلكان كان معاصرا لابن الفارض ، كما نعلم من " ديباجة الديوان " أن ولد ابن الفارض المسمى كمال الدين مُحَمَّد سمع أباه ، وقد سأله ابن خلكان عن تاريخ مولده ، يجيب بما أجاب به زكي الدين عبدالعظيم المنذري المحدث . وهو أن مولده كان بالقاهرة المحروسة آخر الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٧ هـ . ومعنى هذا أن ابن خلكان قد عرف ابن الفارض والتقى به وتحدث إليه ووقف على كثير أو قليل من أحواله وسيرته وأخلاقه . وطبيعي أن يكون ما ترجم به ابن خلكان لابن الفارض أدنى إلى الحق وأبعد عن التعصب له ، وذلك بحكم

معاصرته له من ناحية ، وكونه لا تربطه به صلة قرابة أو نسب من ناحية أخرى . وإذا كان ذلك كذلك فقد تبين إذن أن الموازنة بين ترجمة ابن الفارض التي كتبها سبطه ، وبين الترجمة التي كتبها ابن خلكان ، من شأنها أن تعيننا على استخلاص ما يمكن أن يمكن صورة صحيحة صادقة لحياة ابن الفارض ، لاسيما أن ابن خلكان كتب ترجمته في نفس العصر الذي عاش ومات فيه ابن الفارض ، في حين أن سبط الشاعر كتب ترجمته لجده بعد وفاة هذا الأخير بقرن من الزمان . ومهما يكن من القيمة التاريخية لما ترجم به ابن خلكان لابن الفارض ، فإن ترجمة الوفيات لا تصلح لأن تكون مقياسا واسع النطاق يقاس به كل ما ورد في ترجمة الديباجة ، ذلك بأن في هذا المصدر الأخير أمورا ذكرت عن الشاعر ولم يذكرها ابن خلكان ، ومن هنا كان لابد لنا من أن نعتمد في تحقيق هذه الأمور على مصادر تاريخية وصوفية أخرى من شأنها أن تكشف لنا عن روح العصر الذي عاش فيه المترجم له ، وعن التيارات الفكرية والشعورية والدينية التي كانت سائدة وقتئذ ، وعن الأثر الذي تركته هذه التيارات كلها أو بعضها في حياة ابن الفارض العامة والخاصة ، وفي مذهبه الصوفي .

٣- وثمة ترجمة ثالثة هي هذه التي أثبتها أبو الفلاح ابن العماد في كتابه " شذرات الذهب في أخبار من ذهب " . وهي تمتاز من ناحية بأنها أطول من ترجمة الوفيات وأقصر من ترجمة الديباجة ، وتمتاز من ناحية أخرى بأنها تزيد على ما تشترك فيه مع المترجمتين الآنفتي الذكر أمورا أغفلها أو لم يقف عليها كل من سبط ابن الفارض وابن خلكان . وليس من شك في أن لما يزيده صاحب الشذرات قيمة تاريخية وأدبية وصوفية لها أثرها في الإبانة عن بعض النواحي في حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب ،

وعن الجدل الذي قام بين رجال الدين حول الرجل وتنازعهم أمر عقيدته بينهم ، حتى لقد كفَره بعضهم ، وبرَأه بعضهم الآخر .

٤- ونحن نلاحظ أن لترجمة الشذرات مصدرا آخر استمدت منه في أكثر مواطنها : هذا المصدر هو كتاب " الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية " لعبد الرؤوف المناوي . ويدل على هذا أن صاحب الشذرات في سياق ترجمته لابن الفارض وغير ابن الفارض من الصوفية كابن عربي مثلا يذكر في نهاية بعض الفقرات هذه العبارة : "انتهى ما ذكره المناوي".

٥- وإلى جانب هذه الترجمات التي ذكرنا ، توجد ترجمة رابعة كتبها ابن الألوسي البغدادي في كتابه "جلاء العينين في محاكمة الأحمدين"، واستقى معلوماته فيها من ابن خلكان صاحب "وفيات الأعيان "، وابن العماد صاحب "شذرات الذهب"، والمناوي صاحب "الكواكب الدرية"، والأدفوي صاحب "الطالع السعيد"، والقوصي صاحب "الوحيد": فقيمة هذه الترجمة ثانوية لأن صاحبها لم يكد يأتي بشئ جديد انفرد به هو من سائر المترجمين . ولكنها مع ذلك تعيننا على تحقيق بعض المسائل ، لاسيما ما يتعلق منها برأي الفقهاء في ابن الفارض .

وهكذا نرى أن بين أيدينا مصادر أربعة عن حياة ابن الفارض ومذهبه، يكمل بعضها بعضا ، ويحقق بعضها ما أورده البعض الآخر، على وجه نستخلص معه صورة واضحة في أكثر نواحيها غامضة في بعضها لما

كان عليه شاعرنا سواء في نشأته وتربيته، أم في إقامته ورحلته، أم في سلوكه وسياحته .

٦- هذا فيما يتعلق بحياة الرجل من حيث هي حياة تبدأ بمولده وتنتهي بوفاته . أما فيما يتعلق بحياته بعد مماته إن صح هذا التعبير ، وبفهم مذهبه الصوفي وما ينطوي عليه هذا المذهب من منازع فلسفية ، وموقف رجال الدين منه وتعصب بعضهم له ، وتعصب بعضهم الآخر عليه ، فكل أولئك أشياء ، وإن كان بعض الترجمات التي أشرنا إليها آنفا ، قد أومأ إليها أو صرح بها ، إلا أن هناك مصادر أخرى قد أفاضت في هذه المسائل، وحسبنا أن نذكرها فيما يلي :

تنقسم المصادر التي من هذا النوع إلى قسمين : قسم ينظر مؤلفوه إلى ابن الفارض على أنه من القائلين بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، وهو بهذا يكون خارجا على تعاليم الكتاب والسنة ، وقسم يأخذ مؤلفوه أنفسهم بالدفاع عن ابن الفارض ، ودفع الشبهة عنه ، ورد ما اتهم به من إلحاد وخروج على الكتاب والسنة إما إلى سوء نية الخصوم وحطهم على الرجل وإرجافهم به لغرض في أنفسهم ، وإما إلى سوء فهمهم لكلامه ، بحيث لم يتبينوا حقيقة ما انطوى عليه شعره من تمسك بالكتاب والسنة وتحقيق بأحكامهما ، ولم تتهيأ لهم القدرة على تذوق ما ترمي إليه رموزه وإشاراته من المعاني الدقيقة التي تجل عن فهم المدارك القاصرة .

ولعل أهم وأوفى مصادر القسم الأول هما كتابا البقاعي المسمى أحدهما " تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي " ، وثانيهما " تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد " ، ويوجد الكتابان معا في نسخة فوتوغرافية محفوظة بمكتبة المغفور له أحمد زكي ( باشا ) : تناول البقاعي في كتابيه هذين " فصوص الحكم " لابن عربي ، و " التائية الكبرى " لابن الفارض ، فوازن بينهما ، وقابل بين ألفاظهما ومعانيهما ، وانتهى إلى أن التائية لا تختلف عن الفصوص إلا في أن الأولى شعر وهذه نثر . وإلى جانب هذا نرى البقاعي معنيا عناية خاصة بإثبات أقوال الفقهاء التي يستدل بها على تكفير كل من ابن الفارض وابن عربي .. ومن مصادر هذا القسم أيضا كتابمكك" لسان الميزان " لابن حجر العسقلاني . حط فيه على ابن الفارض، واتهمه في دينه ، ورماه بالإباحة ، وأورد بعض أقوال لمن نعي عليه من الفقهاء .

٧- وأما مصادر القسم الثاني فمنها "قمع المعارض بنصرة ابن الفارض"، وهو كتيب وضعه جلال الدين السيوطي مصطنعا فيه أسلوب المقامات وما يلتزمه كتابها فيها من سجع. وفي هذا الكتيب يدافع السيوطي عن ابن الفارض، ويعده من أولياء الله الصالحين . ومنها أيضا بعض ما كتبه الشعراني عن ابن عربي وذكر في سياقه ابن الفارض مدافعا عنه ، رادا من دونه طعن الطاعنين وإرجاف المرجفين ككتابه " اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر " . ومما يدخل في هذا الباب كثير من شروح ديوان ابن الفارض التي يرى واضعوها أن شاعرنا لم يكن فيما نظم من شعر اتحاديا أو حلوليا أو قائلا بوحدة الوجود ، أو غيرها ذلك مما

يجعل الآخذ به خارجا على تعاليم الإسلام ، ونخص بالذكر من هذه الشروح شرح النابلسي .

هذه خلاصة المصادر التي اعتمدنا عليها ، واستيقنا منها العناصر التي تؤلف ترجمة وافية إلى حد ما لحياة ابن الفارض . على أن هناك مصادر تكميلية رجعنا إليها فيما يتعلق بتحقيق بعض الأشياء المتصلة بهذه الترجمة ، كأسماء الأشخاص الذين عاصرهم الشاعر ونشأت بينه وبينهم صلات من قريب أو من بعيد ، وأسماء الأماكن والبقاع التي كان بينها وبين ابن الفارض علاقة ما ، وغير ذلك من الأمور التي لابد منها ، ولا منصرف عنها ، لإخراج ترجمة وافية محققة تحقيقا علميا لشاعر صوفي له قيمته وخطره كابن الفارض ، وسنشير إلى هذه المصادر كلها في مواضعها من بحثنا هذا .



الفصل الأول

# سيرة ابن الفارض

اسمه – مولده – أبوه – أصله وموطنه – عصره – أطوار حياته : الطور الأول : نشأته وتربيته – الطور الثاني : زهده وسياحته بالمقطم – الطور الثالث : سفره إلى الحجاز وسياحته بأدوية مكة، الفتح ، نظم شعره ، اتصاله بالسهر وردي ، عودته إلى مصر – الطور الرابع : انقطاع الفتح ، قصته مع الملك الكامل ، إملاء ديوانه بمصر – وفاته – قبره ومسجده .

**١– أجمع الذين ترجموا لابن الفارض على أنه هو أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبي الحسن على بن المرشد بن علي ، كما أجمعوا على أن حموي الأصل ، مصري المولد والدار والوفاة ، وأنه كان يعرف بابن الفارض ، وينعت بشرف الدين . وبلوح لنا أن " المرشد " المذكور هنا ليس اسما لجد من أجداد الشاعر ، بل الغالب على ظننا فيه أنه هذا اللقب الصوفي الذي يطلق على الشيخ صاحب الطريقة وقد التف حوله طائفة من المريدين يهذب نفوسهم ويصفي قلوبهم ويرشدهم في طريقهم إلى الله . ويؤيدنا في هذا ما كان عليه والد شاعرنا من زهد وتقشف ، وانصراف عن متاع الدنيا وجاه المنصب، وإيثار للعزلة عن الناس، وغير ذلك من الصفات التي سنعرض لها في سياق حديثنا عنه . وإذا كانت هذه هي الحال التي انتهى إليها أمر والد ابن الفارض ، فليس بعيدا أن تكون هذه**

الصفات قد انتقلت إلى الأب من الجد الذي ليس ما يمنع من أنه كان مرشدا له مريدون .

وكذلك أجمع المترجمون على أن شاعرنا يعرف بابن الفارض ، وعلى أن " الفارض " بالراء المكسورة هو الذي يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام ، وأن أبا الشاعر كان يقوم بإثبات هذه الفروض فغلب عليه التقليب بالفارض ، وعرف ابنه بابن الفارض . على هذا أجمع كل من ترجم لابن الفارض ، وأجمع عليه أيضا ابن تغري بردي ، ولم يخرج على الإجماع إلا في نقطة واحدة هي أن " الفارض " ليست بالراء المكسورة ، ولكنها ، عنده ، بفتح الفاء وبعدها ألف وراء مفتوحة وضاد معجمة . على أن كتب اللغة ليس فيها ما يؤيد مذهب ابن تغري بردي : فقد ورد في كل من " القاموس المحيط " و " لسان العرب " أن الفارض والفرضي هو الذي يعرف الفرائض ، أو هو العارف بالفرائض : ومعنى هذا أن الفارض اسم فاعل من فرض ، الأمر الذي يترتب عليه أن تكول مكسورة لا مفتوحة .

٢- وبقدر ما يتفق المترجمون في ذكرهم لاسم ابن الفارض ، نراهم يختلفون في تاريخ مولده اختلافا لا يقف عند حد كونه بين الواحد منهم وبين غيره ، وإنما هو يأخذ في بعض الأحيان صورة التناقض بين المترجم الواحد وبين نفسه ، كأن يعين أحدهم في أول ترجمته سنة بعينها ، ثم هو يذكر في آخرها سنة أخرى ، على أن كلا من السنتين تاريخ لمولد ابن الفارض . ومن هذا القبيل ما وقع فيه سبط ابن الفارض إذ يحدثنا في أوائل ترجمته لجده بأن هذا الأخير ولد

بالقاهرة في ذي القعدة سنة ٥٥٦ هـ أو سنة ٦٥٠ هـ ، ثم هو يحدثنا في أواخرها بأن ولد ابن الفارض سمع أباه وقد سأله عبدالعظيم المنذري وابن خلكان ، يجيب كلا منهما بأن مولده كان بالقاهرة في آخر الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٧ هـ . ولكي تنتهي من تحديد تاريخ مولد ابن الفارض إلى الحق والصواب ، أو إلى ما يقارب الحق والصواب ، يحسن أن نعرض للروايات المختلفة التي ذكرها المترجمون حول هذا التاريخ ، تمهيدا لتحقيق المسألة :

( ا ) يذكر ابن خلكان أن ابن الفارض ولد في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦ هـ بالقاهرة ، وتوفى بها يوم الثلاثاء الثاني من جمادي الأولى سنة ٦٣٢ هـ ، ودفن من الغد بسفح المقطم .

( ب ) ويقول ابن إياس إن ابن الفارض ولد بالقاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٧ هـ ، وتوفى بها في الثاني من جمادي الأولى سنة ٦٣٢ هـ ، وله من العمر أربع وخمسون سنة وستة أشهر وأيام .

( ج ) ويعين ابن تغري بردي الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦ هـ ، على أنه تاريخ لمولد ابن الفارض ، كما يعين الثاني من جمادي الآخرة سنة ٦٣٢ هـ ، على أنه تاريخ لوفاته .

( د ) أما ابن العماد فيذهب إلى أن مولد شاعرنا كان في ذي القعدة سنة ٥٦٦ هـ ، وإلى أن وفاته كانت في جمادي الأولى سنة ٦٣٢ هـ عن ست وخمسين سنة إلا شهرا .

ويلاحظ المدقق في هذه الروايات إجماعا على الشهر الذي ولد فيه ابن الفارض من ناحية ، وعلى السنة التي وقعت فيها وفاته من ناحية أخرى ، واختلافا على السنة التي كان فيها ذلك المولد من ناحية ثالثة ، وموازنة هذه الروايات وتمحيصها ، وترجيح بعضها على بعض ، كل أولئك ينتهي بنا إلى النتائج التالية :

( ا ) أن سبط ابن الفارض حين يذكر في أول ترجمته لجده سنة ٥٥٦ ، أو سنة ٥٦٠ ، وحين يذكر في آخر هذه الترجمة سنة ٥٧٧ على أن مولد الشاعر وقع في إحداها ، وحين يقول أنه تلقى عن ولد ابن الفارض أنه سمع أباه يعين للمنذري ولابن خلكان السنة الأخيرة من هذه السنوات الثلاث على أنها تاريخ لمولده ، إنما يختلف في هذا كله مع ابن خلكان نفسه الذي أثبت أن مولد ابن الفارض كان في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦هـ .

( ب ) أن ابن العماد بقوله إن ابن الفارض ولد في ذي القعدة سنة ٥٦٦، وأنه عند وفاته كان له من العمر ست وخمسون سنة إلا شهرا . وبذكره ترجمة ابن الفارض بين تراجم الذين توفوا سنة ٦٣٢ ، إنما يخالف ما أجمع عليه المترجمون الآخرون ( إذا استثنينا منهم ابن تغري بردي ) ، وهو أن وفاة شاعرنا كانت في الثاني من جمادي الأولى سنة ٦٣٢هـ : فلو كان صحيحا ما رواه ابن العماد عن السنة التي ولد فيها ابن الفارض ، وعن السنة التي توفى فيها ، وعن مقدار عمره عند وفاته ، ولو أجرينا عملية حسابية يسيرة معتمدين

على هذه المعلومات التي يقدمها صاحب الشذرات . لترتب على هذا أن وفاة ابن الفارض كانت في شوال سنة ٧٢٢ هـ ، لا في جمادي الأولى سنة ٦٣٢هـ . وفي هذا ما فيه من الخطأ والاضطراب . إذ يذكر ابن العماد سنة ٥٦٦ هـ على أنها السنة التي ولد فيها ابن الفارض ، وكان ينبغي أن يذكر سنة ٥٧٦ هـ ، ليكون متمشيا مع أبسط قواعد المنطق والحساب من ناحية ، ومتفقا مع ما أثبته الثقاة من المترجمين في هذا الصدد من ناحية أخرى .

( ج ) أن ابن إياس حين يذكر أن مولد ابن الفارض كان في سنة ٥٧٧هـ ، متفق مع سبط ابن الفارض فيما ذكره من أن جده ذكر للمنذري ولابن خلكان هذه السنة عينها . ومختلف بطبيعة الحال مع ابن خلكان نفسه ، شأنه في هذا كشأن سبط الشاعر سواء بسواء .

( د ) أن ابن خلكان وابن تغري بردي متفقان على أن الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦هـ ، هو التاريخ الذي ولد فيه ابن الفارض .

(هـ ) وهذا كله من شأنه أن يسلمنا إلى نتيجة نهائية ، هي أنه يمكن أن يكون هناك تاريخان لمولد ابن الفارض : ( أحدهما ) الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦، ( وثانيهما ) الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٧. على أننا نرجح التاريخ الأول وهو ما يذكره ابن خلكان. وذلك لأن ابن خلكان . بحكم معاصرته لابن الفارض ، وتحريه الدقة في ذكر تاريخ وفاة شاعرنا بأنه كان يوم الثلاثاء الثاني من جمادي الأولى سنة ٦٣٢ هـ ، يمكن أن يعد أوثق مصدر في هذه المسألة ، وأكثر تحقيقا لها من غيره ، لاسيما إذا لاحظنا

أن أول جمادي الأولى سنة ٦٣٢ هـ يوافق يوم الاثنين ٢٢ يناير سنة ١٢٣٤ م ، في حين أن أول جمادي الآخرة من سنة ٦٣٢ هـ يوافق يوم الأربعاء ٢١ فبراير سنة ١٢٣٤ م ، الأمر الذي يترتب عليه أن يكون يوم الثلاثاء ٢٣ يناير سنة ١٢٣٤ م موافقا للثاني من جمادي الأولى سنة ٦٣٢ هـ ، وهو التاريخ الذي يعينه ابن خلكان لوفاة ابن الفارض ، ويترتب عليه أيضا أن يكون الذي يحدد تاريخ الوفاة على هذا الوجه المفصل فيذكر اليوم والشهر والسنة ، أوفر تدقيقا وأكثر قبولا لدينا فيما يتعلق بتاريخ المولد كذلك ، ويترتب عليه أخيرا أن يكون مولد ابن الفارض في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦ هـ الموافق ٢٢ مارس ١١٨١ م .

٣- ولعل كل ما يذكره المترجمون عن والد ابن الفارض ، ولا يكادون يزيدون عليه شيئا ، أنه قدم من حماة إلى مصر فقطنها وصار يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام ، ثم ولي نيابة الحكم فغلب عليه التلقيب بالفارض ، ثم سئل بعد ذلك أن يكون قاضيا للقضاة – وهذا كما يقول المقريزي – أجل رتب أرباب العمائم وأرباب الأقلام ، ويكون صاحبها في بعض الأوقات داعيا ، فيقال له حينئذ قاضي القضاة وداعي الدعاة ، ولا يخرج شئ من الأمور الدينية عنه . ولكن أبا الشاعر رفض ، ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس ، وآثر الانقطاع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر ، وظل كذلك إلى أن وافته منيته . على هذا يتفق كل من ترجم لابن الفارض وذكر في سياق ترجمته شيئا عن حياة أبيه . ولكن سبط ابن الفارض يثبت في ترجمته ما يظهرنا على شئ مما كان

عليه أبو الشاعر من علم وعناية بتنشئة ابنه وتهذيبه ، فهو يقول على لسان ابن الفارض نفسه إنه كان يعود بعد سياحته في وادي المستضعفين بالمقطم إلى والده لأجل برَه ومراعاة قلبه ، وكان والده يومئذ خليفة الحكم للعزيز بالقاهرة ومصر المحروستين ، وكان من أكابر أهل العلم والعمل ، وكال يجد سرورا برجوع ولده إليه ، ويلزمه بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم . ومن هنا نتبين مبلغ ما كان لوالد شاعرنا من مشاركة في البيئة العلمية التي كانت موجودة في عصره ، والتي تصورها كل من لفظتي مدارس العلم ومجالس الحكم تصويرا ما ، ونتبين أيضا أن هذه المجالس والمدارس كانت أول ما تلقى فيه ابن الفارض ثقافته .

أما متى رحل والد ابن الفارض عن حماة إلى مصر ؟ وفي أي وقت شغل منصب الفارض ؟ ومتى تولى نيابة الحكم ؟ ومتى عرض عليه أن يكون قاضيا ؟ ولم رفض ؟ وما هي الدوافع التي حملته على أن يؤثر العزلة على منصب خطير كهذا ؟ ومتى توفى ؟ فكل أولئك أمور لم نقع فيما وصلنا إليه من المراجع على شئ منها . يضاف إلى هذا إغفال المؤرخين تعليل هذه الهجرة من حماة ، وإيثار مصر عليها ، والإقامة بها : أكانت هذه الهجرة راجعة إلى سوء الحالة الاقتصادية والاجتماعية في حماة ، وتمتع مصر وقتئذ بحال أحسن ؟ أم كانت ابتغاء الحصول على منصب من مناصب الدولة في مصر التي كان لها من الحضارة والرقي حظ موفور جعلها صاحبة المركز الممتاز بين أقسام الإمبراطورية الإسلامية . لم يعرض المترجمون لشئ من هذا أيضا ، ولو قد عرضوا له تصريحا أو تضمينا لألقوا على حياة والد الشاعر شعاعا من الضوء لعله كان يعيننا على تكوين

صورة أوضح وفكرة أوفى لما كان عليه الرجل في حياته العامة والخاصة ، ولما أحاط بشخصه من الظروف واتصل به من الأحداث ، ولما كان له من الأثر في حياة ابنه وتنشئته . ولكنهم لم يذكروا مع الأسف أكثر من أن والد ابن الفارض كان اسمه عليًا ، وكان رجلا من رجال الحكم والعلم ، وكان زاهدا ورعا ، اتخذ زهده وورعه صورة عملية في آخر حياته حين نزل عن الحكم ورفض منصب قاضي القضاة ، واعتزل الناس ، وانقطع إلى الله في قاعة الخطابة بالأزهر إلى أن قضى . ومهما يكن من شئ فالذي نلاحظه هنا أن هذه النزعة إلى الزهد في جاه المنصب لابد أن يكون لها أثرها في حياة ابن الفارض نفسه ، وأن يكون أبوه هو الذي ألقى بذورها في قلبه ، هذه البذور التي نمت وأينعت فكانت لها الثمرات التي سنتبينها عندما نعرض لأطوار حياة ابن الفارض لاسيما الطور الأول منها .

على أن المؤرخين إن كانوا لم يعللوا هجرة أبي شاعرنا من حماة إلى مصر ، ولم يعينوا بالضبط أو بالتقريب التاريخ الذي وقعت فيه هذه الهجرة، فمن حقنا أن نحاول هنا ما لم يحاوله هؤلاء المؤرخون ، وأن نذهب في تعليل هذه الهجرة تعليلا مستمدا من مجرى الحوادث ، وملائما لطبيعة الأشياء ، فنحن نعلم مما يحدثنا به المؤرخون عن حماة ، أنها كانت مدينة كبيرة عظيمة كثيرة الخيرات رخصية الأسعار ، وأنها كانت تستمتع بجمال الطبيعة ووفرة الخيرات وحسن الموقع ، وأنها ودمشق وحمص وطرابلس من المدن التي ثبتت على صدمات الأيام والليالي ، وكان لها من موقعها وملاءمة الطبيعة لها ما أبقى عليها ، كأن تكون وسط ريف خصيب وماء دافق . ونحن نعلم أيضا أن حماة خربتها الزلازل سنة ٥٦٥ هـ . فإذا كان ذلك كذلك ، فطبيعي إذن ألا يكون في حال حماة

الطبيعة والاقتصادية ما يحمل والد ابن الفارض على هجرته منها إلى مصر ، وأن يكون تخريب الزلازل لها سنة ٥٦٥ هـ ، قد أفسد عليها ما كانت تستمتع به وقتئذ من جمال طبيعتها ووفرة خيراتها ، فإذا بأبي شاعرنا يرحل عنها ملتمسا غيرها من البلاد الإسلامية التي اختار من بينها مصر . لاسيما أنها كانت في ذلك الحين قبلة الأمم الإسلامية وموئل الحضارة ومنبع العلم والعرفان ، وإذا هو يتخذ منها وطنا ثانيا يستظل بظله وينهل من موارد خيره وفضله .

٤- لم يذكر واحد من المترجمين نسب ابن الفارض بشكل مفصَل يرد فروعه إلى أصلها الأول ، إلا ما يرويه سبط الشاعر من أن جده رأى في المنام النبي عليه الصلاة والسلام فسأله عن نسبه ، فإذا هو يجيبه بأنه حفظ هذا النسب عن أبيه وجده ، وعلم أنه ينتهي إلى بني سعد قبيلة حليمة مرضعة النبي . ولكن هذا الحلم لا يصلح لأن يكون دليلا قاطعا على صحة انتساب ابن الفارض إلى هذه القبيلة العربية ، إلا إذا ثبت ثبوتا قويا أن الأحلام تعبر تعبيرا صادقا عن أشياء لها وجود واقعي ، فإذا كانت دراسة الأحلام النفسية قد أظهرتنا على أن من الأحلام ما يعبر تعبيرا صادقا عن حقائق ، وأن منها ما لا يكاد يتجاوز حدود الأوهام ، فقد يترتب على ذلك أن يكون حلم ابن الفارض هذا من قبيل النوع الثاني ، وأن نقف منه ومما يعبر عنه موقف التحفظ والتردد ، فلا نتخذ منه أساسا نبني عليه القول بأن ابن الفارض كان من أصل عربي .

على أن لنا في الأصل الحموي الذي ينتسب إليه أبو شاعرنا ما يعيننا على إثبات عربيته : فإن ما ورثه أبناء حماة وغيرها من بعض مدن الشام

من طول القامات واتساع الصدور ومتانة العضلات ، دليل قوي على ما يسري في أبناء هذه المدن من الدم العربي . ناهيك بأن أصحاب المزاج الدموي يكثرون في المدن الداخلية كالقدس ونابلس ودمشق وحمص وحماة وحلب وأنطاكية . وبأن أصحاب المزاج الصفراوي العصبي يكثرون في المدن الساحلية كيافا وصيدا وحيفا وبيروت وطرابلس واللاذقية والإسكندرونة . فإن صحت هذه الملاحظات وصح معها ما يصوَر به ابن الفارض في ترجمة سبطه له من أنه كان معتدل القامة جميل الوجه ، وأن وجهه كان مشربا بحمرة ، استطعنا أن نستخلص أن شاعرنا كان من سلالة عربية الأصل من ناحية ، وأن ندحض الزعم القائل بأن ما يتعاقب على نفس الصوفي من أذواق ومواجيد ، وما يختلف عليها من أحوال الغيبة والحضور ، إنما يرجع إلى ضعف في الأعصاب أو اضطراب في العقل من ناحية أخرى ، وأن نؤيد الرأي القائل بأن التصوف وما ينتهي إليه من إدراك الوحدة ونفي الكثرة ليس من خصائص الجنس الآري وحده ، وإنما يشاركه فيه الجنس السامي من ناحية ثالثة .

ومهما يكن من أمر انتساب ابن الفارض إلى أصل حموي أو عربي ، فهو مع ذلك مصري الوطن : ولد بمصر ، ونشأ فيها ، وترعرع في ظلها ، وأقام الشطر الأكبر من حياته بها ، ودفن بأرضها ، فهو مصري في مولده، مصري في نشأته وتربيته ، مصري في حياته ومماته . وليس أدل على مصريته واتخاذه من مصر وطنا له من قوله :

وطـــني مصـــر وفيهـــا وطـــري ولعيـــني مشـــتهاها مشـــتهاها

فهو هنا يعلن إعلانا صريحا لا لبس فيه ولا غموض مصريته التي بإضافتها إلى أصله الحموي العربي كان لها أكبر أثر في تكييف روحه الشعرية ، وإلباسها هذا الثوب الجميل من الخفة والرقة والعذوبة وما إليها من الصفات المحببة إلى النفس والتي تتجلى في أكثر قصائد ديوانه .

٥- سبقت الإشارة إلى أن ابن الفارض ولد سنة ٥٧٦ هـ ، وتوفى سنة ٦٣٢ هـ . ومعنى هذا أن حياته تقع في الربع الأخير من القرن السادس والثلث الأول من القرن السابع للهجرة . ولهذا العصر قيمة خاصة من الناحية التاريخية ، ففيه انتقلت مصر والشام من حكم الفاطميين إلى حكم الأيوبيين ، أي أن النظام الديني في مصر والشام أصبح خاضعا لمذهب أهل السنة بعد أن كان خاضعا لمذهب الشيعة . أضف إلى هذا الحروب الصليبية التي شبت نيرانها في ذلك العصر فولدت كثيرا من القلق والاضطراب .

ملك الفاطميون مصر والشام ، فانتقلت الخلافة في عهدهم إلى القاهرة التي ظلت زهاء قرنين عاصمة الإمبراطورية الفاطمية . وما زالت دولة الفاطميين قائمة في مصر حتى سنة ٥٦٧ هـ - ١١٧١ م ، وهنا يلاحظ أن مذهب الشيعة ظل سائدا في مصر حتى ذلك التاريخ ، وحتى كان صلاح الدين الأيوبي ، فإذا هو يقضي على آثار الشيعة في المذاهب والعقائد ، وإذا هو يحيي تعاليم السنة ، ويسير على نهجه من جاء بعده من ملوك بني أيوب . والمتأمل في حياة ابن الفارض يلاحظ أن الشاعر قد أدرك منذ مولده إلى وفاته أربعة من هؤلاء الملوك هم : صلاح الدين والعزيز والعادل والكامل .

استمتعت مصر في عهد صلاح الدين بحظ من الحضارة والثقافة الدينية كان له أكبر أثر في روح العصر ، وطبعه بهذا الطابع السني الذي كان أخص خصائص ملوك الأيوبيين . عني صلاح الدين بإحياء السنة ونشر تعاليمها فأنشأ كثيرا من المدارس الفقهية بصفة عامة ، ومن المدارس الشافعية بصفة خاصة . وأبطل علوم الشيعة التي كانت تدرس بالأزهر بحكم كونه أثرا من آثار الفاطميين . ويدل على هذا ما يحدثنا به ابن خلكان من إنشاء المدارس الشافعية والمالكية والحنفية ووقف الأوقاف عليها .

توفى صلاح الدين سنة ٥٩٨ هـ ، فقسمت مملكته بين أبنائه : فكانت مصر للعزيز ، ودمشق والشام الوسطى للأفضل ، وحلب للظاهر . وكان لمصر من بين هذه الأقسام مركز ممتاز ومكانة رفيعة كما يدلنا على ذلك أن دمشق كانت تضرب نقودا باسم العزيز . ومع هذا كان بين أقسام المملكة الأيوبية شئ من التنافس مكن للعادل أخي صلاح الدين في إشباع مطامعه ، فاستطاع بمهارته وحنكته أن يستغل هذا التنافس بين أبناء صلاح الدين ، وأن يولي أبناءه هو نوابا عنه ، فأناب الكامل في مصر ، والمعظم في دمشق ، وغير الكامل والمعظم من أبنائه في غير مصر ودمشق من أقسام المملكة المترامية الأطراف . على أن مصر ما لبثت أن تعاقبت عليها المحن والأزمات ، فانخفضت مياه النيل سنة ٥٩٨ هـ = ١٢٠١ م ، وفي سنة ٥٩٩ هـ = ١٢٠٢ م ، وساءت حال المحاصيل ، وتفشي الطاعون ، واضطربت حال الأمن ، وقلقت النفوس . ولعل في هذه الحال السيئة ما كان يعين على تغذية النزعة الصوفية ، وتنمية الشعور الديني ، وهما من أخص خصائص ذلك العصر ، كما أنهما من مميزات العصور

التي تكثر فيها النكبات وتتوالى الأرزاء في كثير من الأحيان . ومهما يكن من شئ فقد كان العادل صالحا ، محافظا على الصلوات في أوقاتها . متبعا لأرباب السنة ، مائلا إلى العلماء ، حتى صنف له فخر الدين الرازي كتاب " تأسيس التقديس " ، وذكر اسمه في خطبته ، وسيَّره إليه من بلاد خراسان.

مات العادل سنة ٦١٥ هـ ، وتولى من بعده ابنه الكامل ، فكان كما كان غيره من ملوك الأيوبيين محبا للعلم والأدب ، مقبلا على أهلهما ، عاملا على إحياء السنة ، مؤسسا لكثير من المدارس العلمية والدينية وأهمها " دار الحديث " أو " المدرسة الكاملية " التي أنشأها سنة ٦٢٢ هـ . وكانت هذه المدرسة ثاني دار أقيمت لدراسة الحديث ، فإن أول دار هي تلك التي أنشأها في دمشق نور الدين محمود بن زنكي . وقد وقف الكامل هذه الدار على المشتغلين بالحديث النبوي ، ومن بعدهم على الفقهاء الشافعية . وكان من بين الذين اشتغلوا بالتدريس فيها عبدالعظيم المنذري أحد المحدثين الذين عاصروا بن الفارض واتصلوا به ، وليس أدل على حب الكامل للعلم وتشجيعه المشتغلين به من أنه كان يبيت عنده كل ليلة جمعة جماعة من الفضلاء ، يشاركهم في مباحثاتهم ، ويسألهم عن المواضع المشكلة من كل فن ، وهو معهم كأنه واحد منهم .

على أن ملوك الأيوبيين لم يكونوا محبين للعلم والأدب والدين ، عامين على نشرها وإحيائها بتشجيعهم أهلها فحسب ، بل إن منهم من شارك في العلم والأدب على نحو ما كان الملك الكامل ، إذ كان يحفظ أكثر دواوين الشعر ، والملك المعظم إذ شرح " الجامع الكبير " ، وصنف في العروض .

وثمة شئ آخر يظهرنا على عناية الأيوبيين بالتصوف : ذلك أنه لم يكن للصوفية قبل عصر الأيوبيين مشيخة عامة ترجع لها أعمالهم وتتوحد بها مقاصدهم ، بل كانت كل طريقة أو زاوية مستقلة عن غيرها من الطرق والزوايا ، فكثرت بذلك الفتن حتى أنشأ صلاح الدين خانقاه سعيد السعداء وسماها دويرة الصوفية ، وقدم شيخها على غيره من المشايخ ، وولَى عليها أعاظم رجال الدولة وأعيانها كأولاد شيخ الشيوخ ابن حمويه مع ما كان لهم من الوزارة والإمارة وتدبير الدولة وقيادة الجيوش . ووليها ذو الرياستين الوزير الصاحب قاضي القضاة تقي الدين عبدالرحمن ابن ذي الرياستين الوزير الصاحب قاضي القضاة تاج الدين ابن بنت الأعز . وما زالت الحال كذلك إلى أن توحدت رياسة الصوفية بمصر في القرن التاسع للهجرة فجعلت الولاية فيها للسيد مُحَمَّد شمس الدين البكري ، ثم تولاها من بعده ابنه الإمام شيخ الإسلام المفسر الشهير أبو السرور البكري ، وانتقلت من بعده إلى ذريته ، ولا تزال إلى الآن في البيت البكري الصديقي بمصر .

وإذا كانت هذه هي عناية الأيوبيين بعلوم الدين والتصوف والأدب ، فماذا عسانا نجد في عهدهم من الشخصيات التي عاصرت ابن الفارض ، وكانت تمثل روح العصر ؟ الحق أن ابن الفارض عاصر طائفة صالحة من العلماء والصوفية والزهاد والوعاظ ، واتصل ببعضهم ألوانا مختلفة من الاتصال . ولقد حدثنا ابن إياس عن هذه البيئة التي عاش فيها شاعرنا فذكر من العلماء الصوفية والشعراء صفي الدين بن أبي المنصور ، وشمس الدين الأيكي الذي كان شيخا لخانقاه سعيد السعداء ، وسعد الدين

الحارثي الحنبلي المحدث ، والقاضي أمين الدين بن الرقاوي ، وجمال الدين الأسيوطي ، وشهاب الدين عمر السهروردي ، وبرهان الدين إبراهيم الجعبري ، والقاضي شمس الدين بن خلكان ، وشهاب الدين بن الخيمي ، ونجم الدين بن إسرائيل ، وقد قال ابن إياس إن أحدا من هؤلاء لم ينكر على ابن الفارض شيئا من حاله ولا من نظمه ، وإنهم كانوا معه في غاية الأدب .

ومن معاصري ابن الفارض من اتصل به اتصال مباشرا كبرهان الدين الجعبري ( المتوفي ٦٨٧ هـ ) الذي كان زاهدا واعظا مذكرا شافعيا ، كما كان صاحب أحوال ومكاشفات وكرامات ، وشهاب الدين مُحَّد بن الخيمي ( المتوفي ٦٨٥ هـ ) الذي قال عنه صاحب الشذرات إنه كان حامل لواء النظم في وقته ، والذي كان يطارح ابن الفارض بنظم لطيف ، وشهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي ( المتوفي ٦٣٢ هـ ) صاحب " عوارف المعارف " الذي انتهت إليه تربية المريدين ، وتسليك العباد ومشيخة الطرق . وقد اتصل السهروردي في إحدى حججه بابن الفارض ، وتحدث إليه ، وألبس ولديه خرقة الصوفية على طريقته المنسوبة إليه كما سنتبين هذا في موضعه من الكلام على الطور الثالث من أطوار حياة شاعرنا ، وزكي الدين عبدالعظيم المنذري ( المتوفي ٦٥٦ هـ ) المحدث الكبير الذي ولى رياسة المدرسة الكاملية ، وانقطع بها نحوا من عشرين سنة ، والذي كان حجة ثقة في علم الحديث ، وقد اتصل ابن الفارض بالمنذري وحدث عنه .

على أن أقوى الشخصيات التي عاصرت ابن الفارض ، وطبعت روح ذلك العصر بطابعها الخاص ونزعتها الفلسفية في التصوف ، هي شخصية محيي

الدين مُحَمَّد بن علي بن عربي ( المتوفي ٦٣٨ هـ ) ، الذي يكاد يكون مذهبه الصوفي أقوى المذاهب أثرا فيمن عاصره ومن جاء بعده من الصوفية . ساح ابن عربي في بلاد كثيرة ، ودخل فيما دخل من هذه البلاد ، ولسنا ندري هل اتصل ابن عربي عند زيارته لمصر بابن الفارض اتصالا شخصيا ، أو أن الصلة بين الصوفي الأندلسي والشاعر المصري لم تتجاوز حد ما يرويه المقري من أن الأول طلب إلى الثاني أن يضع شرحا لتائيته الكبرى ، فأجابه ابن الفارض بقوله : " كتابك الفتوحات المكية شرح لها " . فهذه الرواية ليست من الوضوح بحيث نتبين منها أكان ما طلبه ابن عربي إلى ابن الفارض بطريق الاتصال الشخصي ، أم كان بطريق آخر كإيفاد رسول أو إرسال كتاب .

نتبين من كل ما تقدم أن ابن الفارض عاش في عصر قلق مضطرب بحكم الحروب الصليبية التي استعرت نارها فيه ، خصب منتج من النواحي الدينية والأدبية والعلمية ، سنى أحييت فيه تعاليم الكتاب والسنة بقدر ما حوربت تعاليم الشيعة .

على أن الشعور الديني الذي كان يسيطر على النفوس في ذلك العصر ، والنزعة الصوفية التي وجهت الأفكار فيه ، والتي كانت ملائمة في جملتها لتعاليم الكتاب والسنة ، لم يخلصا تماما من بعض الآثار الشيعية ومخلفات الإسماعيلية الباطنية التي تظهرنا عليها " حكمة الإشراق " لشهاب الدين يحيى السهروردي الحلبي المقتول ( المتوفي ٥٨٧ هـ ) ، كما يظهرنا عليها مذهب ابن عربي في وحدة الوجود . ومعنى هذا أنه ظهر في عصر ابن الفارض تياران مختلفان في التصوف : أحدهما تيار متمش مع أصول الدين ، محافظ على تعاليم الكتاب والسنة ، وثانيهما تيار خرج أصحابه على الشرع ، فلم يتقيدوا بأصوله

ومبادئه ، بل أباحوا لأنفسهم حرية واسعة النطاق انتهت بهم إلى مذاهب منافية للدين . ويمثل ابن الفارض التيار الأول مع استثناء بعض أبيات للشاعر توهم في ظاهرها الخروج على الشرع ، ولكنها في حقيقتها ضرب من الشطح الذي يصدر فيه عن الواقع تحت سلطانه أقوال غريبة تبدو في ظاهرها مخالفة كل المخالفة لما جاء به الدين واحتوت عليه تعاليم الكتاب والسنة ، ويمثل السهروردي المقتول وابن عربي التيار الثاني لما يظهر في مذهبيهما من آثار الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وبعض التعاليم الفارسية القديمة والشيعية كالقول بالإمام المختفي أو المستور .

فأنت ترى من كل ما قدمنا بين يديك أن حياة ابن الفارض على اختلاف أطوارها الأربعة التي سنتحدث عنها واحدا واحدا فيما يلي تقع من أولها إلى آخرها في عصر سني المذهب صوفي النزعة ملائم لتعاليم الكتاب والسنة إلى حد بعيد متأثر ببعض الآراء الشيعية والمذاهب الباطنية إلى حد ما . ولننظر الآن في هذه الأطوار لعلنا نهتدي منها إلى تبين الآثار التي كانت لعصره في نشأته وتكوين صوفيته .

٦- ففي الطور الأول لحياة شاعرنا نتناول نشأته الأولى إلى أن حبب إليه سلوك طريقي الصوفية وبدأ ساحته في وادي المستضعفين بالمقطم . وقد صور لنا صاحب الشذرات هذا الطور بقوله : " ... نشأ ابن الفارض تحت كنف أبيه في عفاف وصيانة ، وعبادة وديانة ، بل زهد وقناعة ، وورع أسدل عليه لباسه وقناعه ، فلما شب وترعرع اشتغل بفقه الشافعية ، وأخذ الحديث عن ابن عساكر وعن الحافظ المنذري وغيره ، حبب إليه الخلاء وسلوك طريق الصوفية فتزهد وتجرد " . وهنا نلاحظ أن شاعرنا ، في نشأته الأولى ، كان متأثرا بهذا

الروح الديني السائد في عصره ، وبهذه النزعة الصوفية التي كانت من أخص خصائص ذلك العصر من ناحية ، ومن أبرز الصفات التي امتاز بها والده من ناحية أخرى . وليس من شك في أن نشأة كهذه كان لها أثرها القوي في تهذيب نفسه ، وترقيق طبعه ، وتصفية قلبه ، بحيث جعلت منه فيما بعد رجلا قوي الخلق نقي الضمير ، خليقا بإجلال الملك الكامل له ، وإقبال الخاصة والعامة عليه . وهنا نلاحظ أيضا أن ابن الفارض عند ما شب وترعرع تثقف بهذا اللون من الثقافة الدينية المعروفة في عصره ، وهو الفقه الشافعي والحديث الشريف . أما من كان أساتذته الذين تلقى عنهم الفقه ، فذلك ما لا يحدثنا المؤرخون بشئ منه . وأما أساتذته في الحديث ، فقد اتفق أكثر المترجمين مع صاحب الشذرات على أن الشاعر أخذ الحديث عن ابن عساكر وعن المنذري ، وأولهما هو القاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله ثقة الدين الشافعي ( ٥٢٧ هـ = ١١٣٢ م - ٦٠٠ هـ = ١٢٠٣ م ) ، صنف كتبا مختلفة منها : " الجامع المستقصي في فضائل المسجد الأقصى " ، وهو أحد المصدرين الهامين اللذين استقى منهما ابن الفركاح كتابه " باعث النفوس " ، وثانيهما هو الحافظ عبدالعظيم زكي الدين ، أحد الذين ولوا التدريس " بدار الحديث " التي أنشأها الملك الكامل ، ووقفها على المشتغلين بالحديث ، ومن بعدهم على المشتغلين بفقه الشافعية .

٧- وهكذا مهد الطور الأول نفس ابن الفارض هيأها لسلوك طريق الصوفية ، وجعل من صاحبها زاهدا متجردا على نحو ما يبدو لنا في طوره الثاني : أما لماذا تزهد شاعرنا وتجرد ، وما الذي حبب إليه الانقطاع إلى الله ، فذلك ما يذكره السيوطي من أن ابن الفارض كان من الفقهاء الأعلام ، وقاضيا ولي الأحكام ، وأنه دخل الجامع يوما لصلاة الجمعة والخطيب

يخطب ، فوجد شخصا يغني ، فنوى تأديبه سرا ، فلما انقضت الصلاة وانتشر الناس ، خرج ابن الفارض فناداه الشخص المغني أن أقبل ، فلما أقبل أنشده :

| | |
|---|---|
| قسم الإله الأمر بين عباده | فالصب ينشد والخلي يسبح |
| ولعمري التسبيح خير عبادة | للناسكين وذا لقوم يصلح |

فكان هذا سبب زهده .

على أننا إن قبلنا ما يحكيه السيوطي عن سبب زهد ابن الفارض ، فإننا لا نستطيع بحال ما أن نوافقه على أن شاعرنا كان في ذلك الطور من أطوار حياته فقيها وقاضيا ولي الأحكام ، لاسيما أن ما وقفنا عليه من المراجع لم يذكر فيه شئ يثبت صحة ما يذهب إليه السيوطي هنا . ولهذا كان لابد من أن تبقى هذه المسألة معلقة إلى أن يظهر النص الصريح الذي يدل عليها ، والدليل التاريخي الواضح الذي يؤيدها . ولعل فيما ذكره ابن الفارض من أن أباه كان يجلسه معه في مجالس الحكم ومدارس العلم ، مصدرا لهذا الخطأ الذي وقع فيه السيوطي أو من روى عنه السيوطي قصة ابن الفارض مع الشاب المغني ، فظن أنه كان قاضيا ، والحقيقة أن كل ما هنالك هو أنه كان يجلس إلى أبيه فيما كان يجلس فيه من مجالس الحكم كما سنتبين هذا بعد . وأما ما وقع لابن الفارض مع هذا الشاب المغني ، وأنه كان سببا في زهده ، فذلك إن كان مقبولا ، فإنه ليس وحده كل السبب الذي زهده وحبب إليه طريق الصوفية . وإنما الذي يقبله العقل ، ويلائم طبيعة النشأة التي نشأها الشاعر ، والبيئة التي عاش

فيها ، والروح الذي كان مسيطرا على عصره أن تكون نفس ابن الفارض قد تهيأت بحكم هذا كله تهيئة خاصة من شأنها أن تجعلها قابلة للتأثر بكل ما يثير فيها الميل إلى طريق القوم ، ويحرك منها الإقبال عليه . ومن هنا يمكن أن يقال إن بذور الزهد والورع والتقوى والعبادة قد غرست في نفس الشاعر مذ كان يافعا ، وظلت كامنة فيها حتى كان ما كان من هذا الشاب المغني معه ، فإذا هو يعمل على إحياء هذه البذور وإنمائها وإبرازها في صورة قوية واضحة ، وإذا بهذه البذور تأتي أكلها في حياة شاعرنا انقطاعا إلى الله ، وسياحة في وادي المستضعفين حينا وفي أودية مكة حينا آخر ، وحبا لله ، وإعراضا عن كل ما سواه .

سلك ابن الفارض في طوره الثاني إذن طريق الصوفية ، فكان يستأذن أباه في السياحة بوادي المستضعفين ، وهنالك كان يقضي سواد الليل وبياض النهار ، ثم يعود إلى والده ، حتى إذا نازعته نفسه إلى السياحة عاد إليها وقضى فيها أياما وليالي ، وهكذا دواليك إلى أن كان رحيله عن مصر وسفره إلى الحجاز بناء على إشارة أستاذه أبي الحسن البقال . وقد صور سبط ابن الفارض هذا كله فيما رواه على لسان جده حيث يقول : "كنت في أول عهدي بالتجريد ، أستأذن والدي وأطلع إلى وادي المستضعفين ، وآوي فيه ، وأقيم في هذه السياحة ليلا ونهارا ، ثم أعود إلى والدي لأجل بره ومراعاة قلبه . وكان والدي يومئذ خليفة الحكم للعزيز بالقاهرة ومصر المحروستين . وكان من أكابر أهل العلم والعمل ، وكان يسر برجوعي إليه ، ويلزمني بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم . ثم اشتاق بعد هذا إلى التجريد فأعود إلى السياحة ، وما برحت

أفعل ذلك مرة بعد مرة إلى أن سئل والدي أن يكون قاضي القضاة ، فامتنع ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس ، وانقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر إلى أن توفى . فعاودت التجريد والسياحة وسلوك طريق الحقيقة فلم يفتح على بشئ .. " . فهذه صورة واضحة لما كان عليه ابن الفارض في أول عهده بالتجريد ، وإنها لصورة لم تغذها البذور الصوفية التي غرستها يد الوالد في قلب الولد أول نشأته فحسب ، وإنما غذتها كذلك مجالس الحكم ومدارس العلم التي كان يلزم الوالد ولده بالجلوس معه فيها ، فيثقف عقله ويهذب نفسه بأصول الحكم وآراء العلم التي كانت شائعة في أهل ذلك العصر .

ظل ابن الفارض على هذه الحال من السياحة في وادي المستضعفين، يقوم بها حينا . ويعود منها حينا آخر ، حتى كان يوم حضر فيه من السياحة إلى القاهرة ، ودخل المدرسة السيوفية ، فوجد شيخا بقالا على بابها يتوضأ وضوءا غير مرتب ، فاعترض عليه ابن الفارض بأن هذا الوضوء لا يلائم قواعد الشرع . وهنا نظر الشيخ إلى ابن الفارض وقال له : " يا عمر ، أنت ما يفتح عليك في مصر ، وإنما يفتح عليك بالحجاز في مكة شرفها الله ، فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح " ، فدهش ابن الفارض من هذا القول ، ورد على الشيخ بأن الأمد بينه وبين مكة بعيد . وأنه لا يجد ركبا ولا رفقة في غير أشهر الحج . قال الشيخ وهو يشير : " هذه مكة أمامك . " قالوا : فنظر ابن الفارض معه فإذا هو يرى مكة ، ثم تركه وطبها ، ولم تبرح أمامه حتى دخلها في ذلك الوقت . ثم لاحظنا ما اشتملت عليه هذه القصة ، ولاحظنا معه ما قاله ابن الفارض في سياقها

من أنه علم أن هذا الرجل من أولياء الله . وأنه يتستر بالمعيشة وإظهار الجهل بلا ترتيب الوضوء ، استطعنا أن نستخلص أمرين : أحدهما أنه يمكن أن يعد هذا الشيخ البقال أستاذا لابن الفارض . أرشده إلى طريق الفتح ، وهداه إلى موطن الكشف والإلهام ، وثانيهما أن هذا الشيخ كان واحدا من هؤلاء الصوفية الذين يأخذون أنفسهم بالتستر والاستخفاء وراء مظهر من المظاهر الدنيوية . إما لأنهم لا يرغبون في أن يعرف الناس حقيقة أمرهم ومكنون سرهم ، ويريدون أن يعيشوا على ما بينهم وبين الله من تحبب وتودد ، وإما لأن الغرور وحب الظهور لم يعبثا بنفوسهم فيظهرون أمام الناس بمظهر جذاب خلاب . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إنه كان يتأثر في حياته وسلوكه ومظهره طريق هذه الطائفة من الصوفية التي تعرف باسم " الملامية " ، والتي أخص خصائصها أن أفرادها لا يظهرون مما ببواطنهم على ظواهرهم .

على أن هذه القصة وإن جعلت من هذا الشيخ البقال أستاذا لابن الفارض ومرشدا ، فإنها لا توقفنا مع ذلك الكثير من أمره ، ومما يتعلق باسمه وشخصه وعمله على وجه واضح . ولكن مراجع أخرى قد ورد فيها ذكر هذا الشيخ مع اختلاف بينها في اسمه : ذكره ابن الزيات في آخر كلامه على قبر ابن الفارض فقال : "... ثم نأتي إلى قبر الشيخ شرف الدين ، والبقعة مباركة بها جماعة من العلماء والأولياء : فمنهم الشيخ الإمام قدوة العارفين ، وسلطان المحبين ، الشيخ شرف الدين عمر بن الفارض ، تلميذ الشيخ أبي الحسن علي البقال ، صاحب الفتح الإلهي والعلم الوهبي " . وذكره ابن إياس في معرض كلامه على وفاة ابن الفارض

فقال : " ... ولما مات دفن تحت رجلي شيخه الشيخ مُحَمَّد البقال رحمة الله عليه " . وذكره غير ابن الزيات وابن إياس باسم الشيخ البقال فقط . ومهما يكن من أمر هذا الخلاف في اسم الرجل ، فليس بعيدا أن يكون لفظ " البقال " لقبا لهذا الشيخ غلب عليه لتستره وراء تجارة " البقول " ، كما كان لفظ " الفارض " لقبا لأبي شاعرنا غلب عليه لأنه كان يثبت الفروض .

٨- رحل ابن الفارض عن مصر إلى الحجاز بناء على إشارة أستاذه البقال ، وكان رحلته هذه بداية الطور الثالث من أطوار حياته . ويعد هذا الطور أهم الأطوار جميعا لأن الشاعر عاش فيه عيشة خالصة ، انقطع فيها إلى السياحة بأدوية مكة سياحة كانت سبيله إلى الفتح الإلهي ، الأمر الذي يصح معه أن نطلق على هذا اسم " طور الفتح " . وإذا كانت المعلومات التي وصلتنا لم تمكنا من تحديد المدة التي استغرقها كل من الطورين الأول والثاني تحديدا تاريخيا ، فإن شأن الطور الثالث مختلف من هذه الناحية . ذلك بأنه يمكن أن يحدد التاريخ الذي بدأ فيه والتاريخ الذي انتهى عنده : فكل الذين ترجموا لابن الفارض متفقون اتفاقا أشبه ما يكون بالإجماع على أن وفاته كانت في سنة ٦٣٢ هـ ، وأنه قضى بالحجاز خمسة عشر عاما ، وأنه توفى بمصر بعد عودته من الحجاز بأعوام أربعة . فإن صح هذا كله ، كان معناه أن الطور الثالث لحياة ابن الفارض يبدأ سنة ٦١٣ هـ وينتهي سنة ٦٢٨ هـ أو سنة ٦٢٩ هـ .

هنالك في أرض الحجاز ، وفي أودية مكة ، قضى شاعرنا خمسة عشر عاما سائحا منقطعا عن الناس ، لا يكاد يتصل بهم إلا حين كان يأتي إلى

الحرم الشريف مطوفا به ، مصليا فيه . وإنه ليحدثنا في شعره عن استيحاشه من الناس وائتناسه بالوحش فيقول :

| | |
|---|---|
| وجنبني حبيك وصل معاشري | وحببني ما عشت قطع عشيرتي |
| وأبعدني عن أربعي بعد أربع | شبابي وعقلي وارتياحي وصحتي |
| فلي بعد أوطاني سكون إلى الفلا | وبالوحش أنسى إذ من الإنس وحشتي |

وهنالك في ظل مكة الوارف كان ما تنبأ به الشيخ البقال من الفتح على ابن الفارض الذي يثبت هذا بقوله :

| | |
|---|---|
| يا سميري روِّح بمكة روحي | شاديا إن رغبت في إسعادي |
| فذراها سربي وطيبي ثراها | وسبيل المسيل وردي وزادي |
| كان فيها أنسي ومعراج قدسي | ومقامي المقام والفتح باد |

على أن أهمية هذا الطور لا ترجع إلى ما تمتاز به الحياة الصوفية لابن الفارض من الفتح والكشف فحسب ، وإنما هي ترجع أيضا إلى ما نظمه الشاعر فيه من شعر تبدو عليه المسحة البدوية ، وتتردد في أبياته الصور الحجازية ، على الأثر الذي كان للبيئة سواء في حياته كصوفي وشاعر . وقد حدثنا سبط ابن الفارض بأن ولده في جمعه لديوان أبيه لم تفته سوى قصيدة واحدة كان نظمها بالحجاز ، كان أهل مكة يعلمونها أبناءهم في المكاتب ، وينشدونها في الأسحار على المآذن . وظل ولد الشاعر يتلمس هذه القصيدة زهاء ستين عاما دون أن يظفر بها ، وأخيرا جد سبطه في طلبها نحوا من أربعين عاما حتى عثر عليها أما القصيدة فهي التي مطلعها :

أبـرق بـدا مـن جانـب الغـور لامـع        أم ارتفعـت عـن وجـه ليلـي البراقـع

والتي فاضت بوصف الشاعر المحب لحياته مع أحبته ، وحفلت بذكر كثير من الأماكن الحجازية ، فأضفى عليها ذلك ثوبا عربيا بدويا جميلا . وإن كنا نوافق على أن الشاعر قد نظم بعض شعره في الحجاز ، وأن هذه القصيدة بالذات واحدة من هذا البعض ، فإننا نلاحظ مع ذلك أل هناك أبياتا في هذه القصيدة نفسها من شأنها أن تحملنا على الاعتقاد بأنها إنما نظمت بعد أن انقطع الفتح ، وتفرق المحب والمحبوب ، أي بعد أن عاد الشاعر إلى مصر فإذا هو يتحصر على ما فات من أيامه ولياليه مع أحبته ، وإذا هو يتمنى لو تعود هذه الأيام والليالي كما يدل على هذا قوله :

لعـــل أصــيحابي بمكـــة يـــبردوا        بـذكر سـليمي مـا تجـن الأضـالع

وعل الليبلات التي قد تصرمت        تعـود لنـا يومـا فيظفـر طـامع

ويفــرح محـــزون ويحيـــا متـــيم        ويأنـس مشـتاق ويلتـذ سـامع

وهنا نستطيع القول بأن أثر الحجاز لم يكن حظا مقصورا على ما نظمه ابن الفارض من شعر فيه ، وإنما هو حظ يكاد يكون شائعا بين شعره الحجازي وشعره المصري . وليس أدل على ما نذهب إليه من قوله في هذه الأبيات :

يا راكـب الوجنـاء بلغـت المـنى        عج بالحمى إن جزت بالجرعاء

متيممــا تلعــات وادي ضـــارج        متيامنـا عـن قاعـة الوعسـاء

وإذا وصـلت أثيـل سـلع فالنقـا        فـــالرقمتين فلعلـــع فشـــظاء

وكـذا عـن العلمـين مـن شـرقية ... مـل عـادلا للحلـة الفيحـاء

واقر السـلام عريـب ذياك اللوى ... مـن مغـرم دنـف كئيـب ناء

صب مني قفل الحجيج تصاعدت ... زفراتـه بتـنفس الصـعداء

كلـم السـهاد جفونـه فتبـادرت ... عبراتـه ممزوجـة بـدماء

ألا ترى إلى هذه الأبيات التي تنطق بأن صاحبها قد نظمها في مصر ، ووصف فيها ما يحسه من ألم ، وما يعرض له من سهاد وحسرة على فراق أحبته ، وعلى ما كان ينعم به في ظلهم من سعادة ونعيم ! ثم ألا ترى إلى هذه الأماكن الحجازية التي يكثر الشاعر من ترديد أسمائها ، كيف ألبست أبياته هذا الثواب الحجازي دون أن يكون في هذا الإكثار إملال أو إسفاف أو نبو عن الذوق ! أفلا ينتهي بنا هذا كله إلى أن الطابع الحجازي الذي طبع به ما نظمه شاعرنا في الحجاز ، قد تجاوز هذا القسم من شعره إلى القسم الذي نظمه في مصر ؟

وفي هذا الطور التقى ابن الفارض بأحد معاصريه الصوفيين وهر شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي صاحب " عوارف المعارف " ( سنة ٥٣٩ هـ – سنة ٦٣٢ هـ ) وتحدث كل منهما إلى صاحبه ، وألبس السهروردي ولدي ابن الفارض خرقة الصوفية على طريقته المعروفة باسمه ، وذلك كله في أواخر سنة ٦٢٨ هـ أو أوائل سنة ٦٢٩ هـ . وللسهروردي مكانة عظيمة من نفوس أهل عصره وصوفيته ، حتى لقد كانوا يبعثون إليه من بلادهم يستفتونه لثقته فيه واطمئنانهم إلى علمه بالحقيقة والشريعة . ويدل على هذه المكانة قول ابن عربي وقد سئل عنه : " مملوء سنة من فرقه إلى قدمه " . ولاتصال ابن الفارض

بالسهروردي قصة يرويها سبط الأول وهي فوق ما تظهرنا عليه من إثبات هذا الاتصال بين الرجلين ، تظهرنا على ما وقع في نفس كل منهما من رؤية صاحبه ومخاطبة روحه لروحه من بعيد . وحسبنا هنا هذه الإشارة على أن نتناول تحليل القصة من الناحية النفسية في الفصل التالي الذي عقدناه لدراسة حياة ابن الفارض الصوفية .

ظل ابن الفارض بالحجاز حتى أواخر سنة ٦٢٨ هـ أو أوائل سنة ٦٢٩ هـ ، وقد استدعاه وقتئذ أستاذه الشيخ البقال بطريق الاتصال الروحي ، وذلك ليحضر وفاته ، ويجهزه ، ويصلي عليه ، ويدفنه عند المكان المعروف " بالعارض " ، فعاد الشاعر إلى مصر ملبيا هذه الدعوة منفذا هذه الرغبة ، وكانت عودته نهاية الطور الثالث وبداية الطور الرابع من أطوار حياته .

٩- ولعل أهم ما يميز حياة ابن الفارض الصوفية في طورها الرابع هو انقطاع الفتح انقطاعا أثار في نفس الشاعر الصوفي اللوعة والحسرة على ما فات من أيامه مع أحبته في الحجاز ، وما أحسه في ظلهم من راحة قلبه وطمأنينة نفسه وتوالي الكشف والإلهام عليه . واسمع إليه حيث يقول :

| | |
|---|---|
| يا أهل ودي هل لراجي وصلكم | طمع فينعم باله استرواحا |
| مذ غبتم عن ناظري لي أنة | ملأت نواحي أرض مصر نواحا |
| وإذا ذكرتكم أميل كأنني | من طيب ذكركم سيقت الراحا |
| وإذا دعيت إلى تناسي عهدكم | ألفيت أحشائي بذاك شحاحا |

وحيث يقول :

سقيا لأيام مضت مع جيرة | كانت ليالينا بهم أفراحا
حيث الحمى وطني وسكان الغضى | سكني ووردي الماء فيه مباحا
وأهيله أربي وظل نخيله | طربي ورملة واديه مراحا
واها على ذاك الزمان وطيبه | أيام كنت من اللغوب مراحا

لتتبين الفرق بين حياة الشاعر في مصر بعد عودته من الحجاز وهي التي يصفها في الأبيات الأربعة الأولى ، وبين حياته في الحجاز وهي التي يصورها في أبياته الأربعة الأخيرة . وآية هذا تغير الأحوال بعد أن عاد من الحجاز إلى مصر ، وتقطع الأسباب بين وبين الفتح وانسداد باب الكشف عليه ، أو على حد تعبيره هو انقطاع وارداته وعدم دوام أوراده كما يقول في هذين البيتين متحدثا عن مكة :

نقلتني عنها الحظوظ فجزَت | وارداتي ولم تدم أورادي
آه لو يسمح الزمان بعود | فعسى أن تعود لي أعيادي

ويلوح أن الملك الكامل لم يسمع بابن الفارض ، ولم يعرف شيئا عن أدبه وسلوكه ، ولم يقدره حق قدره إلا في هذا الطور الأخير من حياته . ونحن نستدل على هذا بما حكاه سبطه من أن الملك الكامل كان جالسا ذات يوم في مجلسه الذي كان يعقده من أهل العلم والأدب ، وكانوا يتذاكرون أصعب القوافي ، فقال الملك : من أصعبها الياء الساكنة ، وطلب إلى الحاضرين أن يذكر كل منهم ما يحفظه في هذه القافية ، فلم يتجاوز أحدهم عشرة أبيات . وهنا قال الملك إنه يحفظ منها خمسين بيتا

قصيدة واحدة وذكرها ، وقال القاضي شرف الدين كاتب سر الملك إنه يحفظ منها مائة وخمسين بيتا قصيدة واحدة وأنشد قصيدة ابن الفارض اليائية التي مطلعها :

سائق الأطعان يطوي البيد طي منعما عرج على كثبان طي

ولما أن سأل الملك عن ناظم هذه القصيدة ، وعلم من كاتب سره أنه ابن الفارض ، كان ما كان من إيفاد الملك كاتب سره إلى ابن الفارض ومعه ألف دينار يقدمها إليه برسم الفقراء الواردين عليه ، وما كان من تأبى ابن الفارض قبول المال والحضور إلى الملك ، مما دعا الملك إلى أن يقول : " مثل هذا الشيخ يكون في زماني ولا أزوره . لابد لي من زيارته ورؤيته " . ومن ثم قصد الملك ومعه جماعة من خواص الأمراء إلى الأزهر ، ولكن ابن الفارض لم يكد يحس قدومهم حتى خرج من الباب الآخر الذي بظاهر الجامع ، وسافر إلى ثغر الإسكندرية وأقام بالمنار أياما ، ثم عاد إلى الجامع الأزهر متوعكا . فلما بلغ الملك نبأ توعكه أرسل إليه يستأذنه في أن يجهز له ضريحا عند قبر أمه بقبة الإمام الشافعي ، فلم يأذن له ، ثم سأله أن يبني له تربة تكون مزارا مختصا به ، فلم ينعم له بذلك .

فهذه القصة واضحة الدلالة على أن الملك الكامل لم يكن قد عرف بعد من أمر ابن الفارض وشعره ما يجعله يقبل عليه ويختصه بإكباره له وإعجابه به ، وأنه لم يكد يقف على حقيقة شأنه حتى أفاض عليه من ماله وحسن تقديره . وهي فوق هذا تظهرنا على زهد ابن الفارض في المال ،

ونفرته من مواصلة الملوك والتقرب منهم . ثم هي بعد هذا كله دليل على حب الملك الكامل للأدب وعنايته به ورعايته لأهله .

على أن ابن الفارض إن كان قد نظم بعض شعره في الحجاز ، وبعضه الآخر في مصر ، فإنه أملي ديوانه بالقاهرة بعد عودته من الحجاز . ومعنى هذا أن شاعرنا قد عمد في طوره الرابع والأخير إلى شعره فنظمه ونسقه وضم أجزاءه بعضها إلى بعض على الوجه الذي تظهرنا عليه النسخ المختلفة لديوانه .

وهكذت عاد ابن الفارض إلى مصر ، وقضى بها السنوات الأربع الأخيرة من حياته ( ٦٢٨ هـ أو ٦٢٩ هـ – ٦٣٢ هـ ) حيث أقام بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر ، وعكف عليه الأئمة ، وقصد إلى زيارته الخاص والعام ، حتى وافته منيته .

١٠– والمؤرخون الذين اختلفوا حول تاريخ مولد ابن الفارض هذا الاختلاف الذي أظهرناه في موضعه من هذا الفصل ، متفقون على تاريخ وفاته : فكلهم يثبت أنه توفى في الثاني من جمادي الأولى سنة ٦٣٢ هـ = ٢٣ يناير سنة ١٢٣٤ م ، وأنه دفن من الغد بالقرافة بسفح المقطم عند مجرى السيل تحت المسجد المعروف بالعارض وهو أعلى الجبل المذكور . ويزيد ابن خلكان هذا التاريخ تحقيقا فيذكر أن اليوم كان يوم الثلاثاء . وقد حدث الجعبري فيما حدث أنه حضر غسل ابن الفارض وجنازته ، وأنه لم ير جنازة أعظم منها ، وأن الناس كانوا يتهافتون على حمل نعشه . وإلى هذا العارض يشير على سبط الشاعر في قوله :

جز بالقرافة تحت ذيلي العارض | وقل السلام عليك يا ابن الفارض
أبـرزت في نظـم السـلوك عجائبـا | وكشفت عن سر مصون غامض
وشـربت مـن بحـر المحبـة والـولا | فرويـت مـن بحـر محـيط فـائض

وأبو الحسن الجزار في قوله :

لم يبـق صـيب مزنـة إلا وقـد | وجبت عليه زيارة ابن الفارض
لا غـرو أن يسـقي ثـراه وقـبره | باق ليوم العرض تحت العارض

١١- وقد أعطانا علي مبارك باشا صورة تاريخية لما تعاقب على مسجد ابن الفارض من الظروف والأحوال ، كما وصف لنا هذا المسجد على ما كان عليه في أيامه : فهو يحدثنا بأن قبر الشاعر ظل زمانا طويلا بغير حاجز عليه ، حتى كانت أيام السلطان إينال العلائي الأشرف ، فقام رجل من الأتراك يقال له تمر الإبراهيمي عتيق الأشراف برسباي لزيارته هو وابنه برقوق الناصري عتيق السلطان جقمق العلائي ، وهناك كانا يقيمان الأوقات ، ويطعمان الطعام ، ويتصدقان على الفقراء . وفي سنة ٨٦٠ هـ وقف له خادما ، كما جعل السيفي برقوقا المتوفي سنة ٨٧٧ هـ = ١٤٧٢ م ناظرا على هذا الوقف ، فأخذ هذا الأخير يقيم به الأوقات الجليلة ، حتى ولى قايتباي المحمودي السلطنة ، فأقام برقوقا نائبا على الشام ، وأقام ولده مقامه . هذا فيما يتعلق بتاريخ المسجد ، أما فيما يتعلق بالمسجد في ذاته ، فإنه يقع بالقرب من مسجد سيدي شاهين الخلوتي . وقد عني برقوق الناصري به فأنشأ عليه قبة من الحجر قائمة على أربعة عقود ، وسطحها محلى بنقوش دالية ، وفي سنة ١١٧٣ هـ = ١٧٥٩ م ألحق بالقبة مسجد أمير اللواء الشريف السلطاني علي بك قازدغلي أمير الحج ، ولا تزال بقاياه الخربة موجودة في الجهة الشرقية من المسجد . وقد وصفه علي

مبارك ( باشا ) فقال إن به منبرا ، وأربعة أعمدة من الرخام ، حاملة لبائكتين من الحجر ، وسقفه بلدي من الخشب وأفلاق النخل ، وبه قبلتان إحداهما قديمة يكتنفها عمودان صغيران من الحجر الأسود ، وبداخلها أعمدة صغيرة من الحجر ، وبها آثار شغل قديم بالصدف ، والأخرى جديدة من الحجر ، وله منارة ، وأغلب محلاته متخربة ، وبداخله ضريح سيدي عمر بن الفارض ﷺ ، وجملة قبور .

أما المسجد الحالي فقد أنشأته الأميرة جميلة فضيلة هانم كريمة الخديو إسماعيل سنة ١٣٠٧ هـ = ١٨٨٩ م ، وأنشأت بجواره قبة كبيرة دفن فيها ابنها الأمير إبراهيم جمال الدين المتوفي سنة ١٣٠٥ هـ = ١٨٨٧ م . وفي هذا المسجد أربعة أعمدة من الحجر تحمل بائكتين من الحجر كذلك . وقد أقيمت فيه حول ضريح ابن الفارض مقصورة ذات أربعة أضلاع ، ثلاثة منها من الحديد والخشب ، وضلعها الرابع أحد جدران المسجد وبه نافذة تطل على فنائه الخارجي وقد غرست خارج المسجد أشجار وأزهار ، وكأني بها والنسيم يداعبها قد هيأت للشاعر العاشق أن تحيا روحه في ظل الجمال الذي فاضت نفسه بحبه ، وقضى حياته هاتفا به مرتلا أنشودته . وهكذت أتاحت الأميرة جميلة لابن الفارض مقرا جميلا ترفرف عليه أجنحة الطبيعة الوادعة ، وتنعم فيه روحه بما كانت تصبو إليه من سعادة ومطأنينة وسكينة . وليس من شك في أن هذه العناية التي وجهت إلى قبر شاعرنا إنما تظهرنا على أن أصحاب المواجيد والأذواق من شعراء الصوفية لن يعدموا من يقدرهم أمواتا ، كما أنهم لم يحرموا من كان يشعجهم ويجلهم حياء .

## الفصل الثاني

# حياة ابن الفارض الصوفية

العمل والذوق – أعمال ابن الفارض وأذواقه – خلفه وسيرته – رياضاته – أعمال العبادة وأحوال الإرادة – أذواقه ومواجيده: الغيبة، حب الجمال ، تأويل المسموعات والمرئيات، السماع والرقص، تفسير هذه الأذواق والمواجيد – فراساته ومكاشفاته وكراماته وتفسيرها – أحلامه : تفسيرها وقيمتها الروحية .

١– التصوف رياضة للنفس ومجاهدة لرغباتها ، وتصفية للقلب من أدران المادة وشوائب الحس ، وهو ذوق ووجد ، وفناء عن الإنيَّة ، وبقاء في الذات العلية . والمتأمل في حياة الصوفية يلاحظ أنها تنطوي في العادة على معنيين رئيسيين : أحدهما معنى عملي يتمثل فيه ما يأخذ به السالك نفسه من ألوان الرياضات وضروب المجاهدات ، والمرآة التي تنعكس على صفحتها هذا المعنى ، هي المقامات التي تترقى فيها النفس مقاما بعد مقام، ترقيا يمكنها في النهاية من الوصول إلى درجة اليقين والعرفان ، وثانيهما معنى ذوقي روحي هو هذا الذي يحصل في النفس ثمرة لرياضتها ومجاهدتها، فإذا هي تصفو شيئا فشيئا ، وتخلص من شوائبها رويدا رويدا ، وإذا هي تستحيل آخر الأمر إلى روح صافية نقية كما كانت قبل أن تهبط من عالم الأمر إلى هذا العالم السفلي بما فيه من أكدار المادة وعوامل الفساد ، والمرآة التي ينعكس على صفحتها هذا المعنى الذوقي الروحي هي ما يعرض للنفس من أحوال ترد عليه حينا وتتحول عنها حينا آخر ، وما تزال

هذه الأحوال بين إقبال على النفس وإدبار عنها حتى يستقر منها آخر الأمر حال يغلب عليها ويوجه حياتها الروحية ، فإذا هي تشرق بنور الحق، وتعمى عن رؤية الخلق . هنالك تكون النفس قد وصلت إلى أسنى الأحوال ، وتكون قد شاهدت بعين البصيرة كل ما في الوجود من آيات الحق والخير والجمال . هذان المعنيان هما أساس كل حياة صوفية ، ويكادان يوجدان متلازمين في كل مذهب صوفي . والحق أنه ما من مذهب صوفي إلا ويمكن أن يعد ، على وجه من الوجوه ، وليدا لما خضع له صاحبه من رياضيات ومجاهدات ، ولما تعاقب على نفسه من مواجيد وأذواق ، ولما فتح به عليه بعد هذا كله من مكاشفات ومشاهدات ، يعبر عنها الواصل إليها تعبيرا يصور مبلغ العناء الذي احتمل ، ومقدار الصفاء الذي حصَل . وقد يكون هذا التعبير شعرا تارة ونثرا تارة أخرى ، ولكنه على كل حال تعبير قد انطوى في ثناياه على عناصر منها ما هو خلقي عملي ومنها ما هو ذوقي روحي . ومعنى هذا أن للصوفية طريقة عملية في تهذيب أخلاق النفس ، وذوقا نفسيا دقيقا ، وأن لهذه الطريقة وهذا الذوق قيمتها . بل كل القيمة في تصور ما ينكشف لهم ، وإدراك ما يتجلى عليهم من الحقائق . ولعل الصبغة النفسية الشخصية التي اصطبغت بها الآثار الصوفية هي التي تجعل فهم هذه الآثار عسيرا على الذين لم يأخذوا أنفسهم بهذا اللون من ألوان النفس ، ولم يذوقوا هذا الذوق .

٢- وحياة ابن الفارض الصوفية كحياة غيره من القوم : مزاج من العمل والذوق ، يكشف لنا تحليلها عما اشتملت عليه من رياضيات

ومجاهدات ، وما اختلف على نفس صاحبها من أحوال ومقامات ، وما عرض لها من أحلام ومكاشفات : فقد بدأ ابن الفارض حياته صوفيا بالسياحة في وادي المستضعفين بجبل المقطم ، ثم رحل إلى الحجاز حيث قضى خمسة عشر عاما سائحا في أودية مكة التي توالى عليه الفتح فيها . وهو فيما بين هذا وذاك قد أخذ نفسه بالتصفية ، وقلبه بالتنقية ، وكانت له أحوال وأحلام ، وفراسات ومكاشفات ، مما نريد أن نقف عليه خلال هذا الفصل.

٣- والمتأمل في حياة ابن الفارض الصوفية من ناحيتها العملية ، وفيما يصورها به أكثر المترجمين وأبعدهم عن التعصب له ، يلاحظ أنها كانت حياة خلقية نقية بكل ما في هذا الوصف من معنى ، وأن صاحبها قد عمد فيها إلى سلوك لا شبهة فيه ولا غبار عليه سواء فيما بينه وبين نفسه وربه أو فيما بينه وبين غيره من الناس : فقد حدثنا ابن خلكان عن خلق شاعرنا فقال إنه كان رجلا صالحا ، كثير الخير، على قدم التجرد ، حسن الصحبة ، محمود العشرة ، وقد صوره ابن العماد في هذه الصورة الجميلة المحببة إلى النفس فقال عنه : " كان جميلا نبيلا ، حسن الهيئة والملبس ، حسن الصحبة والعشرة ، رقيق الطبع ، عذب المنهل والنبع ، فصيح العبارة ، دقيق الإشارة ، سلس القياد ، بديع الإصدار والإيراد ، سخيا جوادا " . ويؤيد هذا الكلام ما ذكره سبط الشاعر من أن جده كان كريما إلى الحد الذي كان ينفق معه على كل من يرد عليه نفقة متسعة ، وأنه لم يكن يتسبب في تحصيل شئ من الدنيا ، وأنه لم يكن يقبل من أحد شيئا . وليس أدل على صدق هذا كله من قصة ابن الفارض مع الملك

الكامل ، وهي القصة التي ذكرناها في الفصل الأول عند حديثنا عن الطور الرابع من أطوار حياته ، ومن هذه القصة التي تصور لنا مبلغ ما وصل إليه شعور شاعرنا من إرهاف وصميره من حيوية وصفاء ، والتي تتلخص في أنه حصلت منه ذات يوم هفوة ، فوجد في باطنه مؤاخذة شديدة عليها ، فضاقت نفسه بهذه الحال ، وخرج هائما إلى مواطن سياحته بجبل المقطم وأخذ يبكي . ولما لم ينفرج ما به قصد إلى مسجد عمرو ، وهناك وقف في صحنه وهو يجدد البكاء ، ثم صرخ صرخة عظيمة وقال متمثلا ببيت الحريري :

من ذا الذي ما ساء قط ... ومن له الحسنى فقط

وهنا سمع قائلا بين السماء والأرض ، يسمع صوته ، ولا يرى شخصه يقول :

مُحَمَّد الهادي الذي ... عليه جبريل هبط

٤– أما كيف انتهى ابن الفارض إلى أن يحيا هذه الحياة الخلقية التي تعد بحق مثلا أعلى يحتذى ، فذلك ما تظهرنا عليه رياضاته العملية التي كان يذهب فيها إلى أبعد حد من مجاهدة النفس ، وكبح جماحها وإخضاعها لفنون مختلفة من الحرمان ، وألوان شتى من التهذيب : فقد كانت له أربعينيات متواصلة لا يأكل ولا يشرب ولا ينام فيها ، وهو في هذه أربعينيات إنما كان يأخذ نفسه بالشدة التي لا تعرف لينا أو هوادة ، وبالزهد في كل شئ . والانصراف عن كل شئ ، وما زال بها على هذه الحال ، حتى تهيأ له ما كان يطمح إليه من كمال . ويدل على هذا ما

يحكى من أنه بينما كان في آخر أيام من أربعينياته اشتهت نفسه لونا من ألوان الطعام ، فأخذ يطالبها بالصبر ، ولكنها أخذت تلح عليه ، فإذا هو يشتري هذا اللون ، ويدخل به إلى قبة الشرابي ، ولم يكد يرفع أول قطعة منه إلى فمه حتى انشق جدار القبة وخرج شاب جميل الوجه ، حسن الهيئة، أبيض الثياب ، عطر الرائحة ، ولامه إن أكلها ، فما كان من ابن الفارض إلا أن ألقي بهذه القطعة قبل أن تصل إلى فمه ، وتركها وخرج إلى السياحة ، وأدب نفسه بزيادة عشرة أيام في المواصلة على الأربعين لتتمة خمسين يوما . فإذا أضفنا إلى هذه القصة ما ذكرناه من قبل في الفصل الأول عند الكلام على الطور الثاني لحياة شاعرنا ، وما كان يأخذ به نفسه في ذلك الطور من سياحته في وادي المستضعفين حيث كان يقضي سواد الليل وبياض النهار ، وما ذكرناه بعد ذلك عن طوره الثالث وما كان له فيه من سياحة في أودية مكة وجبالها ، وما كان منه من استيحاش من الناس وائتناس بالوحش ، حتى لقد قالوا : إنه كان يصحبه في غدواته وروحاته سبع عظيم الخلقة ينخ له كما ينخ الجمل ويقول له يا سيدي اركب ، وإذا أضفنا إلى هذا كله ما يحدثنا به ابن الفارض نفسه في شعره من أنه إنما كان يقضي شهر رمضان طاويا نهاره محييا ليله كما يدل عليه قوله مخاطبا أحبته :

في هـــواكم رمضـــان عمـــره ينقضـي مـا بـين إحيـاء وطـي

استطعنا أن نصور لأنفسنا هذه الحياة التي كان يحياها هذا الشاعر الصوفي ، وأل نتمثل العناصر الرئيسية التي كان يتألف منها عنده المثل الأعلى في السلوك .

**٥- على أننا لو أردنا أن نصف رياضات ابن الفارض العملية ، وطرقه في تهذيب نفسه ، وما أخذ به هذه النفس من أعمال العبادة وأحوال الإرادة ، وما تحمله في سبيل هذا كله من المشقة والعناء ، لما وفقنا إلى وصف أو في وأشمل ، وأقوى وأجمل من الوصف الذي يقدمه ابن الفارض نفسه في قصيدته الكبرى " نظم السلوك " حيث يقول :**

| | |
|---|---|
| **فنفسي كانت قبل لوامة متى** | **أطعها عصت أو أعص كانت مطيعتي** |
| **فأوردتها ما الموت أيسر بعضه** | **وأتعبتها كيما تكون مريحتي** |
| **فعادت ومهما حملته تحملتـ** | **ـه مني وإن خففت عنهما تأذت** |
| **وكلفتها لا بل كفلت قيامها** | **بتكليفها حتى كلفت بكلفتي** |
| **وأذهبت في تهذيبها كل لذة** | **بإبعادها عن عادى فاطمأنت** |
| **ولم يبق هول دونها ما ركبته** | **وأشهد نفسي فيه غير زكية** |

**٢٠٣ وكل مقام عن سلوك قطعته عبودية حققتها بعبودة وحيث يقول :**

| | |
|---|---|
| **٢٦٨ رجعت لأعمال العبادة عادة** | **وأعددت أحوال الإرادة عدتي** |
| **وعدت بنسكي بعدهتكي وعدت من** | **خلاعة بسطى لانقباض بعفة** |
| **وصمت نهاري رغبة في مثوبة** | **وأحييت ليلى رهبة من عقوبة** |
| **وعمرت أوقاتي بورد لوارد** | **وصمت لسمت واعتكاف لحرمة** |
| **وبنت عن الأوطان هجران قاطع** | **مواصلة الإخوان واخترت عزلتي** |
| **ودققت فكري في الحلال تورعا** | **وراعيت في إصلاح قوتي قوتي** |
| **وأنفقت من يسر القناعة راضيا** | **من العيش في الدنيا بأيسر بلغة** |

وهــذبت نفســي بالرياضــة ذاهبــا إلى كشـف مـا حجـب العوائـد غطـت

٢٧٦ وجردت في التجريد عزمي تزهدا وآثــرت في نســكي اســتجابة دعــوتي

فظاهر من الأبيات الأولى هذب ابن الفارض نفسه اللوامة ، وكيف أوردها موارد الهلاك ، حملها من المشقة والعناء ما لا يقاس إلى بعضه الموت ، وما زال بها يعودها تحمل الأذى والصبر على المكروه والانصراف عن اللذة ، وركوب الهول حتى كلفت بهذا كله ، وأصبحت تستشعر في تخفيفه عنها تأذيا وتألما ، وحتى صارت آخر الأمر نفسا مطمئنة بعد أن كانت لوامة . وظاهر من الأبيات الأخيرة أن النسك والعفة وصوم النهار وإحياء الليل وترتيل الأوراد والصمت والأعتكاف والهجرة عن الوطن واعتزال الناس والورع والقناعة وتهذيب النفس بالرياضة وتجريد العزم والزهد ، كل أولئك كان أعمال العبادة التي أخضع نفسه لها ، وأحوال الإرادة التي اتخذ عدته منها ، أو هو بعبارة أخرى هذه العناصر أو المواد التي تألف منها القانون الخلفي الذي طبقه ابن الفارض في حياته الصوفية العملية ، وكان له من غير شك أثره القوي في تهذيب نفسه ، وترقيق شعوره ، وصقل ضميره ، وتنقية قلبه .

وكما كانت لابن الفارض رياضات عملية ، فقد كانت له أذواق ومواجيد روحية : تصور الأولى حياته الخلقية ، وتصور الثانية حياته النفسية . ولعل أظهر ما كانت تمتاز به هذه الحياة النفسية هي الغيبة والاستغراق فيها إلى حد لم يكن الشاعر الصوفي ليشعر معه بمن حوله من الأشخاص ولا بما يحيط به من الأشياء : فقد حدثنا سبطه نقلا عن ولده

الذي كان ألزم الناس لأبيه وأعرفهم بحاله ، بأنه كان يقضي أغلب أوقاته دهشا ، شاخصا ببصره ، لا يسمع ولا يرى من يكلمه ، فهو تارة واقف ، وتارة قاعد ، وهو حينا مضطجع على جنبه ، وحينا آخر مستلق على ظهره ، مسجي كالميت ، وإنه ليقضي على هذه الحال أياما ، قد تبلغ العشرة ، وقد تزيد عليها أو تنقص عنها ، وهو فيما بين هذا كله لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا ولا يتحرك ولا يتكلم . وما يزال كذلك حتى يفيق، وينبعث من غيبته ، فيكون أول ما يتكلم به أن يملي ما فتح الله عليه من قصيدته " نظم السلوك " . ويؤيد هذا ما ذكره جماعة ممن صحبوا ابن الفارض وباطنوه ، من أنه لم ينظم هذه القصيدة على حد نظم الشعراء أشعارهم ، بل كانت تحصل له جذبات يغيب فيها عن حواسه نحو الأسبوع أو عشرة الأيام ، فإذا أفاق أملى ما فتح الله عليه منها ، وإنما ليملى ثلاثين أو أربعين أو خمسين بيتا ، ثم يدع الإملاء حتى يعاوده الحال . ونحن إذا تأملنا هذه القصيدة ، ودققنا فيما اشتملت عليه من إشارات ورموز مغرقة في الإلغاز لاسيما ما كان منها صادرا عن الشاعر بلسان الجمع مع الذات الإلهية تارة ومع الحقيقة المحمدية تارة أخرى ، تبينا أنها لم تنظم دفعة واحدة ، وأن نظمهما لم يكن عملا من أعمال الرجل وهو في حال عادية ، وإنما هي على العكس من هذا قد نظمت على فترات وأمليت على مرات في حالة أو حالات كان الشاعر فيها غائبا عن نفسه ، وخارجا عن عقله وحسه . ودليلنا على هذا ما يمكن أن تنقسم إليه القصيدة من أقسام يصور كل قسم منها حالا معينا . أو يعبر عن ذوق خاص ، أو يشير إلى لون من ألوان المشاهدة وضرب من ضروب المكاشفة . فهذه الأقسام

ليست في حقيقتها إلا صورا مختلفة لهذه اللحظات ، أو الفترات التي كانت تتعاقب فيها على نفس ابن الفارض هذه الغيبة . وعلى قدر ما كانت تطول هذه الغيبة أو تقصر ، كان طول بعض أقسام " نظم السلوك " أو قصرها .

٧- ولم يكن ابن الفارض في ذوقه ووجده وغيبته بدعا من الصوفية أو أصحاب الشعور المرهف . وإنما هو في غيبته التي كانت من ثمراتها قصيدته " التائية الكبرى " ، كالقديسة كاترين ( St. Catherine ) التي يقال إنها أملت حوارها العظيم وهي في حال الوجد ، وكجلال الدين الرومي الذي يحكى عنه أنه كلما كان يغرق في محيط الحب . كان لا يبرح يدور حول عمود في بيته ، ثم يأخذ عقب ذلك ينظم ويملي ، ويأخذ الناس في كتابة ما يصدر عنه من الشعر . وإذا كان ذلك كذلك ، فليس غريبا إذن أن تكون تائية ابن الفارض الكبرى ، كما كان حوار القديسة كاترين ومثنوى جلال الدين ، أثرا من آثار هذه الحالة النفسية الشاذة التي تلبس ما يصدر عن صاحبها من الشهر أو النثر ثوبا نفسيا غريبا ، وتطبعه بطابع خاص من الدقة والعمق والغموض والإلغاز في أكثر الأحيان ، حتى يخيل لنا ونحن نقرؤه أننا إزاء كلام لا معنى له ولا غناء فيه ، والواقع أن صدوره عن شعور مرهف في حالة غير طبيعية هو الذي يخيل لنا هذا . ولعل فيما قاله القديس إغناطيوس ( St. Ignatius) عن قيمة الأحوال الصوفية ، وما لأصحابها من قدرة على إدراك الأسرار الإلية ، ما يعيننا على دحض الزعم القائل بأن هذه الأحوال ليست إلا لونا من ألوان الهذيان : فقد قال القديس إغناطيوس إن ساعة تأمل واحدة في مانريزا ( Manresa ) قد

علمته حقائق كثيرة تتعلق بالأشياء السماوية أكثر مما أفادته تعاليم رجال الدين جميعا . وإلى مثل هذا ذهبت القديسة تريزا ( St. Theresa ) حيث تقول إنه قد أتيح لها أن تدرك في لحظة واحدة كيف تشهد في الله كل الأشياء ، وإنها لم تدرك الأشياء في صورها المعينة الجزئية ، ومع ذلك كانت الصورة التي تألفت لديها واضحة وضوحا قويا ظل مؤثرا في نفسها تأثيرا حيا ، وكان ذلك عندها من أهم الدلائل على ما خصها به الله من المنن ، ناهيك بأن هذه الصورة كانت من اللطافة والدقة بحيث لا يستطيع العقل أن يلم بها . ومن هنا نرى أن قوام المكاشفات الصوفية والفتوحات الإلهية هو التأميل وتركيز الشعور في نقطة واحدة ، وتعطيله أو غيبته عن كل ماعدا هذه النقطة بحيث يستوعب الحياة النفسية كلها حال من الوجد أو الغيبة ليس لمن لا يقع تحت سلطانه سابق عهد بمثله . وهنالك يتهيأ لصاحب هذا الحال أن يدرك من الحقائق ، ويكشف من الأسرار ، وهو على ما هو عليه من غيبة عن نفسه ، وتعطيل لحسه ، ما لا يستطيع أن يدرك أو يكشف بعقله أو حواسه وهو في حالته العادية . ولعل العقل لا يستطيع في أكثر الأحيان إن لم يكن في كلها أن يفهم ما ترمي إليه أو ما تشتمل عليه بعض الأقوال الصوفية التي خضع أصحابها لأحوال ومواجيد. وهذا راجع إلى أن أخص خصائص هذه الأحوال والمواجيد أنها شخصية لا يتسنى تعرفها أو تذوقها إلا لمن يعانيها ويكابدها . ومن هنا كان وقوفنا من بعض أبيات تائية ابن الفارض الكبرى حيارى لا ندري أي معنى تقصد إليه، ولا أي سر تنطوي عليه .

٨- وحب ابن الفارض للجمال صورة أخرى لمواجيده وأذواقه الروحية : فقد كان شاعرنا محبا للجمال أينما كان وفي أية صورة تجلى ، منجذبا إلى كل جميل سواء ما كان منه في عالمي الحيوان والجماد . وها هي ذي كتب التراجم المختلفة تعرض علينا صورا عدة لخوارق حبه للجمال وبدائع إقباله عليه ، فهو قد كلف بغلام جزار له فيه مواليا سمعه ابن خلكان من أصحاب ابن الفارض ، وأثبته في آخر ترجمته له ، وهو قد رأى ذات مرة جملا لسقاء فهام به وصار يأتيه كل يوم ليراه ، وهو كما زعم بعضهم قد عشق برنية في حانوت عطار ، وهو قد أحب النيل ومشاهدة منظره في أمسيات أيام الفيضان ، إذ كان يتردد على مسجد المشتهى بالروضة ، كما يشير إلى هذا بقوله :

| | |
|---|---|
| لقد بسطت في بحر جسمك بسطة | أشارت إليها بالوفاء أصابع |
| فيا مشتهاها أنت مقياس قدسها | وأنت بها في روضة الحسن يانع |

وحب ابن الفارض للجمال على هذا الوجه أمر يمكن تصوره وتفسيره تفسيرا ملائما لحياته الصوفية وما انتهى إليه من نظر إلى الوجود بعين الوحدة من ناحية ، ولما يمتاز به بعض النفوس من دقة الحس ورقة الشعور من ناحية أخرى : فشاعرنا صوفي تقلب في مرات السلوك وأطوار الحب ، وظل زمنا طويلا يتقلب فيها مرتبة بعد مرتبة ، وطورا بعد طور ، حتى انتهى إلى أرقى المراتب وأسمى الأطوار حيث لم يعد يفرق بين الكائنات ، بل أصبحت لديه كل الكائنات شيئا واحدا ، أو بعبارة أخرى مظاهر متكثرة لحقيقة واحدة هي الذات العلية التي أحبها وانجذب إليها

وهام بها إلى حد الفناء فيها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه ليس ما يمنع من أن يكون ابن الفارض واحدا من أصحاب هذه النفوس التي خلقت عاشقة بطبعها ، منجذبة إلى كل جميل بفطرتها ، حتى إنها في حبها لا تكاد تفرق بين صورة وصورة ، ولا بين إنسان وحيوان وجماد ، وإنما كل ما يأخذ عليها شعورها. ويملك عليها عاطفتها ، جميل لديها ، محبب إليها. ومن هنا أحب ابن الفارض الجمال في كل صورة بحيث كان الجمال عنده مطلقا شائعا ، لا يعينه رسم ولا يقيده شكل ، كما يدل على هذا قوله :

وصـرح بإطـلاق الجمـال ولا تقـل بتقييـده مـيلا لزخـرف زينـة ٢٤١

فكـل ملـيح حسـنه مـن جمالهـا معار له ، بل حسن كل مليحة ٢٤٢

ومن هنا أيضا نستطيع أن نقول إن ابن الفارض بحكم شاعريته وصوفيته كان ميالا دائما إلى المناظر الجميلة التي تغذي هذه الشاعرية ، وتهيئ له لحظات من هذه الحياة الصوفية ، وتكون له بمثابة المحرك الذي يثير من نفسه مكتوم الحب ومكنون الشجن . فهو قد أحب المشتهى . لأنه كان في موضع جميل على النيل ، ولأنه كان يلقي فيه إخوانه في طريق الله الذين كان يضمهم ذلك الرباط .

٩- ولم تقف أذواق ابن الفارض ومواجيده عند الحد الذي قدمنا ، وإنما تجاوزته إلى شئ آخر أقل ما يوصف به أنه كان إمعانا في الوجد ، وإسرافا في تأويل كل ما كان يسمع الشاعر أو يرى تأويلا يلائم صوفيته ، ويطابق ما انتهت إليه نفسه من دقة ولطافة وإرهاف ، فقد كان من هذا كله بحيث إذا استمع وتواجد وغلب عليه الحال ، ازداد وجهه جمالا ونورا

وتحدر العرق من سائر جسده حتى يسيل تحت قدميه . ويدل على هذا ما يروي من أنه سمع ذات مرة فرقة من الحرس يضربون بالناقوس وينشدون ، فأثار نشيدهم كوامن نفسه ، وإذا هو يصرخ ويتواجد، ويرقص كثيرا، ويخلع كل ما كان عليه من الثياب ، ثم يحمل بين الناس إلى الجامع الأزهر وهو على هذه الحال ، ويظل في هذه السكرة أياما . ويدل عليه أيضا أنه سمع نائحة تنوح على ميتة والنساء يجاوبنها ، فإذا هو يصرخ صرخة عظيمة، ويخر مغشيا عليه ، حتى إذا أفاق أخذ يردد على وزن ما كانت تنوح به النائحة هذا القول :

نفسـي مـتى مـتى حقـا    أي والله حقـا حقـا

ويدل عليه بعد هذا كله أنه سمع مرة عند تردده على المشتهى قصارا يقصر ويضرب مقطعا على حجر ويقول :

قطـع قلـبي هـذا المقطـع    مـا كـان يصـفو أو يتقطـع

فإذا هو يضرب ويتواجد ويتقلب على الأرض ، ثم يسكن اضطرابه، حتى يظن به الموت ، ولما أن أفاق تكلم بكلام نعته ولده بأنه لدني ما سمع مثله قط ، ولا يحسن التعبير عنه ، ولم يزل على هذه الحال منذ سمع كلام القصار إلى أن توفي .

فهذه الوقائع ، إن صحت ، تظهرنا على أن الانفعالات التي كانت تحصل في نفس ابن الفارض ، مما كان يرى ويسمع ، لم تكن مجرد استجابة لما كان يؤثر فيه من المرئيات والمسموعات دون أن تكون لها دلالة معنوية

وراءها ، وإنما هي تبين أن نفس الشاعر الصوفي قد صفت ورقت ، أو هي قد سيطرت عليها فكرتا التصفية والترقيق على الأقل ، فإذا هي تتأثر بما جولها تأثرا يختلف عن تأثر النفس العادية ، وإذا هي تفهمه فهما خاصا ، وتؤوله تأويلا رمزيا ، وتخرج منه معنى ملائما للأفكار التي تسيطر عليها والخطرات التي تتردد فيها ، ثم هي تعبر عن مبلغ تأثرها بهذا المعنى وعن ملاءمته لهذه الأفكار والخطرات تعبيرا يدل عليه ما يعرض لها من وجد وغيبة ودهش واضطراب ، ومن رؤية الأشياء بغير العين التي ترى، وسماعها بغير الأذن التي تسمع ، وفهمها بغير العقل الذي يدرك . وهذا هو ما يعبر عنه الصوفية بقولهم إن العبد إذا تخلق ثم تحقق ثم جذب، اضمحلت ذاته ، وذهبت صفاته ، وتخلص من السوى ، وعندئذ تلوح له بروق الحق بالحق ، ويرى أن الله عين كل شئ ولا شئ سواه . أو هو ما يعبر عنه ابن الفارض نفسه بقوله في هذه الأبيات الجميلة الرائعة حقا :

| | |
|---|---|
| تراه إن غاب عني كل جارحة | في كل معنى لطيف رائق بهج |
| في نغمة العود والناي الرخيم إذا | تألفا بين ألحان من الهزج |
| وفي مسارح غزلان الخمائل في | برد الأصائل والإصباح في البلج |
| وفي مساقط أنداء الغمام على | بساط نور من الأزهار منتسج |
| وفي مساحب أذيال النسيم إذا | أهدى إلى سحيرا أطيب الأرج |
| وفي التثامي ثغر الكأس مرتشفا | ريق المدامة في مستنزه فرج |

فهو هنا لا يأخذ المسموعات والمرئيات الجميلة على أنها مجرد مسموعات ومرئيات فحسب ولكنه يأخذها على أنها صور يتجلى فيها

محبوبه ، وتعبر هي عن جمال هذا المحبوب . وهو بعبارة أخرى قد انتهى إلى حد سيطرت فيه على شعوره فكرة واحدة هي أن كل ما في الكون يمكن أن يدرك على أنه مجلى من مجالي الجمال الإلهي .

١٠– وقد أمعن ابن الفارض في الوجد وأسرف في خضوعه له وتأثره به إلى حد بعيد . فهو لم يكن يقنع بما كان يتفق له من المؤثرات الخارجية والداخلية التي تحرك انفعاله وتثير وجده ، بل كان من عادته أن يخلق الجو الذي يلزم عن وجوده الانفعال والوجد ، ويهيئ المناسبة النفسية التي من شأنها أن تجعله في حضرة من يحب ، وتشعره بالفناء عن نفسه والاتحاد بمحبوبه . وليس أدل على هذا مما يحدثنا به ابن حجر العسقلاني من أنه كان لابن الفارض بمدينة البهنسا بصعيد مصر ، بيت يقيم فيه طائفة من الجواري المغنيات الضاربات على الدفوف والشبابات ، وأن الشاعر كان يقصد إلى هذا البيت حيث يلقي نفسه في غمرة من غمرات السماع الذي ينشأ عنه الرقص بما يلازمه من حركة واضطراب ، ويتولد منه الوجد بما يستتبعه من دهش وغيبة . وهنالك في هذا البيت وبين هاتيك الجواري كان يقضي صاحبنا لبانة نفسه من الوجد ثم يعود إلى القاهرة . ولعلنا إذا التمسنا للرقص الناشئ عن السماع تفسيرا نفسيا ، وتحليلا يمكننا من تفهم هذه الحال وما يعرض فيها من ظواهر نفسية ، لم نوفق إلى خير مما يقدمه ابن الفارض نفسه في هذه الأبيات التي يصور فيها حاله عند السماع وقد شهد محبوبته واتحد معها ، فاسمع إليه حيث يقول :

ويحضـرني في الجمـع مـن باسمهـا شـدا      فأشهدها عند السماع بجملتي ٤٢٥

فينحو سماء النفح روحي ومظهري الـ ـمستوى بها يحنو لأتراب تربتي
فمني مجذوب إليها وجاذب إليه ونزع النزع في كل جذبة
وما ذاك إلا أن نفسي تذكرت حقيقتها من نفسها حين أوحت
فحنت لتجريد الخطاب ببرزح الـ ـتراب وكل آخذ بأزمتي ٤٢٩

لترى أنه كان من أصحاب الأحوال الذين يتخذون من أحوالهم وسيلة إلى شهود محبوبهم ، وأن رقصه الذي يحصل عن وجده عند السماع لم يكن معناه ابتاجه بموجود كان مفقودا ، ولا حزنه على موجود صار مفقودا ، بل معناه أن حياته النفسية قد تنازعتها قوتان مختلفتان فيما بينهما : الروح تنجذب إلى أعلى وتجذب معها الحياة النفسية ، والنفس تهبط إلى أسفل وتجر معها الحياة النفسية ، وهنا يكون الاضطراب والحركة، وهما أطهر أيات الرقص ، ويكون هذا الاضطراب بمثابة مهدئ الروع ومسكن القلق . وهذا ما يوضحه ابن الفارض ، إذ يشبه حاله عند السماع بحال الطفل الذي يسكن اضطرابه كلما حركت يد مربيه مهده ، وذلك في قوله :

وينبيك عن شأني الوليد وإن نشا بليدا بإلهام كوحي وفطنة ٤٣٠
إذا أن من شد القماط وحن في نشاط إلى تفريج إفراط كربة
يناغي فيلغي كل كَل أصابه ويصغي لمن ناغاه كالمتنصت
وينسيه مر الخطب حلو خطابه ويذكره نجوى عهود قديمة
ويعرب عن حال السماع بحاله فيثبت للرقص انتفاء النقيصة

إذا هم شوقا بالمناغي وهم أن — يطير إلى أوطانه الأولية
يسكن بالتحريك وهو بمهده — إذا ما له أيدي مربيه هزت
وجدت بوجد آخذي عند ذكرها — بتحيير تال أو بألحان صيت
كما يجد المكروب في نزع نفسه — إذا ما له رسل المنايا توفت
فواجد كرب في سياق لفرقة — كمكروب وجد لاشتياق لرفقة
فذا نفسه رقت إلى ما بدت به — وروحي ترقت للمبادي العلية ٤٤٠

فهذه الأبيات إن دلت على شئ ، إلى جانب تصويرها حياة ابن الفارض النفسية عند الرقص ، فإنما تدل على أن رقصه ليس من هذا النوع الذي قيل فيه " الرقص نقص " ، إذ لو كان كذلك لا نبني عليه أن يكون شاعرنا من هؤلاء الذين يطربهم الوجد بعد الفقد ، ويستريحون بالوجد لا بالموجود في الوجد ، ورقص ابن الفارض ليس من هذا في شئ ، فإنه – كما يقول القاشاني – رقص يشهد الواجد فيه الموجود ويغيب به عن وجده بحيث يصبح وجده وجودا كما عبر عن ذلك الجنيد بقوله :

وقد كان يطربني وجدي فأنقدني — عن رؤية الوجد من في الوجد موجود
الوجد يطرب من في الوجد راحته — والوجد عند شهود الحق مفقود

ومهما يكن من انتفاء النقص عن رقص ابن الفارض ، فقد كانت هذه الحال كما كان غيرها من أحواله وموجيده ، ومذهبه في الوحدة المتصلة بهذه الأحوال المواجيد ، مثارا لطعن الطاعنين وإرجاف المرجفين

على نحو ما سنتبينه في الفصل الرابع من هذا الكتاب حيث نتحدث عن ابن الفارض بين خصومه وأنصاره .

١١- وإذا أردنا أن نفسر أحوال ابن الفارض وموجيده المشار إليها آنفا تفسيرا يتمشى ولغة علم النفس الحديث ، قلنا إن هذه الأحوال والمواجيد ، إنما تصدر أكثر ما تصدر عن شعور باطني عميق يستغرق الحياة النفسية كلها بحيث يوجهها إلى نقطة واحدة ينجذب إليها الشعور ، ويتركز فيها تركزا لا يكاد يجد له منه مخرجا ولا عنه منصرفا . وهنا يصبح صاحب الأحوال والمواجيد ولا شغل له إلا بهذه النقطة يجذب إليها كل محسوساته ومعقولاته ويؤول هذه المحسوسات والمعقولات تأويلا ملائما لهذه النقطة ملاءمة لا يدركها إلا من كابد الأحوال وشرب من كأس المواجيد . وهذا الشعور الباطني ، أو كما يسميه الدكتور بيوك ( Dr. Buke ) عالم النفس الكندي بالحاسة العميقة Deeper sense موجود في كثير من النفوس الإنسانية : نجده عند كثير من صوفية الشرق والغرب ، وعند شعراء هذا وذاك ، فإن في حياة ابن الفارض - كما نصفها في هذا الفصل - دليلا على وجود ذلك الشعور في أعماق نفسه . ولم يكن هذا الشاعر فريدا في هذا الباب ، بل هناك غيره في الغرب ممن دق شعورهم ورقت نفوسهم وفاضت بكثير من الانفعالات . وحسبنا هنا أن نشير إلى جون فوستر الذي تشبه حياته النفسية حياة ابن الفارض شبها قويا في أنه كان لبعض الكلمات والأسماء أثر عميق في نفسه وسيطرة قوية على شعوره ، حتى إن منها ما كان يكفي ليغيبه عن حسه ، ويثير في نفسه أشد الانفعالات .

وقد ذهب فريق من أنصار المذهب المادي إلى تفسير أذواق ابن الفارض ومواجيده تفسيرا فسيولوجيا يردها إلى ضعف في الأعصاب أو اضطراب في المخ . ولكن هذا التفسير إن صح بالقياس إلى بعض الصوفية من ضعاف الأعصاب ، فإنه لا يصح بالقياس إلى شاعرنا الذي رأينا عند الكلام على أصله أنه كان عربيا له ما للعرب من قوة العضلات ، واتساع الصدور ومتانة الأعصاب ، مما يمتاز به أهل حماة وغيرها من مدن الشام الداخلية ، بخلاف ما يمتاز به سكان المدن الساحلية من مزاج صفراوي ومن هنا لم يكن ثمة ما يبرر تفسير هذه الأذواق والمواجيد بردها إلى ظروف عصيبة أو نقائص فسيولوجية ، وإذا كان لابد لهذا التفسير من أن يظل قائما فكيف يمكن إذا أن نفهم ما يثبته الواقع مما امتاز به فريق من الصوفية من النشاط الحيوي والقوة الروحية والقدرة على الإنتاج الفياض بالآراء الخصبة والأسفار الضخمة والآثار القيمة كما هو الحال عند محيي الدين بن عربي الذي يقال إنه خلف من المؤلفات نحوا من مائتين ذكر منها بروكلمان ستا وخمسين ومائة . ولعل معترضا يقول : إن إنتاج ابن الفارض من هذه الناحية ليس شيئا بالقياس إلى إنتاج ابن عربي . وهذا صحيح من حيث الكم ، أما من حيث الكيف فنحن نلاحظ أن ديوان ابن الفارض على ضآلته إنما هو تحفة أدبية رائعة إلى حد بعيد ، وأثر روحي قيم إلى أبعد حد . وليس من شك في أن القيمة الروحية لهذا الديوان إنما ترجع إلى أنه ثمرة من ثمرات الأحوال النفسية والمواجيد الذوقية التي تعاقبت على نفس صاحبها في هذه الفترات التي كان فيها الوجد مسيطرا والإلهام فياضا مشرقا . وحسبنا دليلا على هذا ما نلمسه في كثير من قصائد الديوان ،

وفي التائية الكبرى والخمرية بنوع خاص ، من آيات العمق والإسراف في الرمز والإلغاز ، وامتلاء النفس بالإلهام المشرق والنور الفياص . وها هو ذا وليم جيمس يؤيدنا فيما نذهب إليه هنا فيرى أن الحالات الصوفية قد تزيد في نشاط النفس ، وذلك في الاتجاهات التي تتفق وإياها المكاشفات والإلهامات التي ترد على القلب في هذه الحالات ، وأن هذا لا يعد ثمرة صالحة أو فائدة قيمة إلا إذا كان الإلهام صحيحا صادقا ، أما إذا لم يكن الإلهام كذلك فما أكثر ما يكون النشاط فاسدا ، ولشد ما تكون النفس في ضلال مبين .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذا أن مواجيد ابن الفارض وأذواقه ليست ضربا من الهذيان ، ولا لونا من الاضطراب العصبي أو المخي ، وإنما هي على العكس من هذا لحظات من التجلي الإلهي والإشراق الروحي والانغماس في الحقيقة الكلية التي تستوعب كل ما في الكون ، فإذا بمن خضع لهذه المواجيد وعرضت له هذه الأذواق لا يشعر بما يجري حوله مصطنعا ذلك الشعور النفسي العادي الذي نعرفه في أنفسنا عندما نتأمل أنفسنا ، ولكنه يشعر به مصطنعا شعورا يسميه الدكتور بيوك باسم " الشعور الكوني " ( Cosmic Consciousness ) ، وليس هذا الشعور الكوني في رأيه امتدادا لشعور النفس الذي نعرفه جميعا ، بل هو ملكة أخرى متمايزة عن أية ملكة في الإنسان الراقي ، مثله في هذا كمثل الشعور النفسي في تمايزه عن أية ملكة في الحيوان الراقي . فبهذا الشعور الكوني نستطيع أن نفهم ما كان يحصل لابن الفارض من وجد واضطراب وغيبة عند سماعه نشيد الحرس ونواح النائحة وغناء القصار ، ونستطيع

أيضا أن نفسر حبه للجمال سواء في الوجوه الحسان أم في المناظر والأشياء الجميلة : ذلك بأنه نظر إلى الكون على أنه طائفة من المجالي التي تتجلى فيها الحقيقة الكلية فتأخذ هذه الصور المرئية وهذه الأصوات المسموعة ، الأمر الذي ترتب عليه أن أصبح الشاعر الصوفي لا يرى شيئا ولا يسمع شيئا إلا ويؤوله تأويلا رمزيا ، ويفهمه على أنه معنى من معاني الذات الإلهية ، ومظهر من مظاهر الحقيقة العلية ، وترتب عليه أيضا أن يكون للأذواق والمواجيد الصوفية قيمتها الروحية ومنازعها الفلسفية ، كما سنتبين ذلك عندما نعرض لتحليل حب ابن الفارض من الناحية النفسية في الكتاب الثاني ، ومن الناحية الفلسفية في الكتاب الثالث .

١٢- ولابن الفارض مكاشفات وفراسات يعدها البعض من قبيل الكرامات ، ويرتبون عليها رأيهم في الرجل من حيث هو صوفي متحقق وولي من أولياء الله . والكرامات عند الصوفية ضروب متفاوتة في قيمتها ، وفي مبلغ ما تدل عليه من قدرة أصحابها على التصرف والإتيان بالخوارق: فقد تكون الكرامة تنبؤا بالمستقبل ، أو اطلاعا على ما في القلوب ، أو إحساسا بما يقع من الأحداث في أماكن نائية ، أو رؤية للجنة ، أو مشاهدة لله ، أو كشفا لما في ملكوت السموات ، وقد تكون الكرامة إحضار طعام ليس موجودا ، أو جلب فاكهة في غير أوانها ، أو قطع آماد بعيدة في أوقات قصيرة ، وقد تكون أشياء أخرى غير ما ذكرنا من الأمور التي هي خرق لكل عادة وخروج على كل مألوف من القوانين الطبيعية . وإذا كان ذلك هو معنى الكرامة ، وكانت تلك أمثلة لها ، فماذا عسانا نجد في حياة ابن الفارض منها ؟ الحق أن لشاعرنا مكاشفات وفراسات هي

أدنى ما تكون إلى الكرامات ، ولكنها ليست شيئا إذا قيست إلى ما تحدثنا به كتب الطبقات عن غيره من الصوفية أمثال الحلاج وعبدالقادر الجيلاني وابن عربي . وها نحن أولاء نذكر ما ينسب إلى هذا الشاعر الصوفي في هذا الباب ، محاولين تفسيره تفسيرا يكشف عن حقيقته بقدر المستطاع ، ويضعه في الموضع اللائق به من بين خوارق العادات :

ذكر سبط ابن الفارض أن الملك الكامل أوفد ذات يوم كاتب سره القاضي شرف الدين إلى ابن الفارض الذي كان يقيم وقتئذ بالجامع الأزهر ومعه ألف دينار ، برسم الفقراء الواردين عليه ، فتردد شرف الدين ، وطلب أن يعفيه الملك من أداء هذه المهمة محتجا بأن ابن الفارض لا يقبل الذهب ولا يأخذ من أحد شيئا . ولكن الملك ألح وأصر ، ولما لم يجد شرف الدين مناصا قصد إلى الأزهر وترك الذهب مع شخص كان يصحبه، وما كاد يصل حتى وجد ابن الفارض واقفا بالباب ينتظره ، وهنالك ابتدره بقوله : يا شرف الدين ، ما لك ولذكري في مجلس السلطان ! رد الذهب إليه ، ولا ترجع تجيئني إلى سنة . ونحن إذا أعملنا الفكر فيما تشتمل عليه هذه القصة ، رأينا أنه يمكن تفسيره تفسيرا يدخله في باب الفراسة أو قراءة الأفكار ، وهما من مميزات بعض النفوس . يكفي هنا أن نذكر تعريف الواسطي للفراسة ، وهو أنها سواطع أنوار لمعت في القلوب ، وتمكين معرفة جملة السرائر في الغيوب من غيب إلى غيب حتى يشهد السالك الأشياء من حيث أشهده الحق إياها فيتكلم على ضميره الخلق . يكفي هذا التعريف ، ويكفي معه أن نطبقه على هذه القصة ، لنستخلص أن الفراسة إنما هي سبيل العارف إلى معرفة ما تكنه الضمائر

وتخفيه السرائر ، ولنتبين أن ما جرى من ابن الفارض مع كاتب سر الملك ليس إلا لونا من ألوان الفراسة .

ويحدثنا سبط ابن الفارض عن لقاء جده بالسهروردي في الحرم الشريف ، فيقول إن السهروردي عندما كان ذات يوم في الطواف ، ورأى كثرة ازدحام الناس عليه ، وبلغه أن ابن الفارض كان هناك وقتئذ ، اشتاق إلى رؤيته وبكى وقال في نفسه : " يا ترى ، هل أنا عند الله كما يظن هؤلاء في ؟ ويا ترى هل ذكرت في حضرة المحبوب هذا اليوم ؟ " ، وهنا ظهر له ابن الفارض وقال له : " يا سهروردي :

لك البشارة فاخلع ما عليك فقد ذكرت ثم على ما فيك من عوجِ "

ويمكن تفسير هذه القصة تفسيرا هو أبعد ما يكون عن إدخالها في باب الكرامات ، وأدل ما يكون على هذه الحالة النفسية الغريبة التي تعرف في علم النفس الحديث باسم الشعور عن بعد (La Télépathie)، وهي حالة نفسية يمتاز بها بعض الناس فيدرك الواحد منهم ما يفكر فيه الآخر دون أن يكون هناك كلام أو إشارة ، ولو كان البعد بينهما شاسعا ، فابن الفارض قد شعر هنا بوجود السهروردي مع أنه لم يكن رآه بعد ، وأحس وهو بعيد عنه ما يجري في نفسه وما يخطر على باله ، فإذا روحه تتصل بروحه وتخاطبها ، وإذا هو يظهر له ويتحدث إليه عيانا بعد أن وقف على حاله وعرف خطرات قلبه من بعيد ، واتصال الأرواح وتخاطبها على هذا النحو أمر تثبته المشاهدة ويقره الواقع وتؤيده البحوث النفسية

الحديثة ، لاسيما إذا صح ما يقوله الدكتور ميرس من أنه إن كان في العالم كائنات روحية ( أي لا أجسام لها ) فيبعد عن التصديق أن كل واحد منها منفصل عن غيره تمام الانفصال لا يعامله ولا يخاطبه ، وإن كانت تتخاطب فالتخاطب ممكن بغير اللسان والقلم والإشارات ، بالوسائل الروحية أو العقلية .

وعلى هذا النحو يصح أن يفهم ما أوردناه في الفصل السابق عن استدعاء أبي الحسن البقال وهو في مصر لابن الفارض وهو في الحجاز ليحضر هذا الأخير وفاته ويجهزه ويدفنه عند المكان المعروف بالعارض : فالأمد بين مصر والحجاز بعيد من غير شك ، ولكن ابن الفارض قد أحس على الرغم من هذا البعد حال أستاذه ، ورأى أنه يحتضر ، وحدثته روح ذلك الأستاذ حديثا كل قوامه هذه الصلة الروحية التي تخاطب فيها الأرواح بعضها بعضا فتشعر إحداها من بعيد بما يقع للأخرى .

ويقص سبط ابن الفارض قصة أخرى تتلخص في أن جده قصد يوما إلى جامع عمرو ، وأنه اتفق مع مكاري على أن يركب هو ومن كان معه على الفتوح فقبل المكاري . وبينما كانوا في طريقهم إذا بفخر الدين عثمان الكامل يقابلهم ، ويترجل ، ويصافح ابن الفارض ويحاول تقبيل يده فلا يمكنه من ذلك . ومن ثم ركب عثمان الكامل وانصرف ، وما هي إلا فترة بعد انصرافه حتى جاء فارس من فرسانه ، وقال لمن كان بصحبة ابن الفارض : قل للشيخ ( يعني ابن الفارض ) هذه مائة دينار يقبلها من الأمير على الفتوح . وعندما بلغ نبأ ذلك ابن الفارض لم يكن منه إلا أن

قال : نحن ركبنا مع المكاري على الفتوح ، وهذه فتوح ، فتوجه وأعطه إياها . ولما عاد الفارس إلى الأمير وأخبره بما حصل ، أرسله هذا بمائة دينار أخرى فكانت من نصيب المكاري أيضا . ( ولعلنا لا نكون مسرفين إذا فسرنا هذه الواقعة تفسيرا يبعدها عن مجال الكرامات وخوارق العادات ، ويقربها من الأمور التي يرتب حصولها على المصادفة والاتفاق أكثر مما يرتب على أي شئ آخر ، فكثيرا ما نلاحظ أن المصادفة توافق بين شئ وشئ ، وتوائم بين واقعة وواقعة على وجه يحملنا على الدهشة والاستغراب ، حتى يخيل لنا أن هذه المواءمة أو هذا التوافق ليس عملا من أعمال المصادفة ، وإنما هو على العكس عمل خارق للعادة وفوق الطبيعة . ومعنى هذا أنه ليس ثمة ما يمنع من أن يكون التوافق بين ركوب ابن الفارض مع المكاري على الفتوح وبين مقابلة عثمان الكامل وإرسال هذا المائة الدينار الأولى ثم الثانية ، أمرا عاديا كغيره من الأمور التي عمل المصادفة والاتفاق فيها أفعل من عمل القدرة على التصرف تصرفا مستمدا من قوة فوق الطبيعة خارجة على كل مألوف وخارقة لكل عادة .

على أنه إن أمكن تفسير ما اشتملت عليه هذه القصص تفسيرا يجعلها أدخل في باب المسائل التي تفهم فهما نفسيا أو طبيعيا من شأنه أن ينفي عنها صفة الكرامة ، فإن هناك إلى جانب هذا قصة لا سبيل إلى أن يفهم ما تدل عليه إلا على أنه خارق للعادة ، فقد روى عن ابن الفارض أنه كان في سياحته بأودية مكة يستأنس بالوحش ، وأنه كان يقيم بواد بينه وبين مكة عشرة أيام للراكب المجد ، وكان يأتي كل يوم من هذا الوادي إلى الحرم الشريف حيث يصلي الصلوات الخمس ، وكان يصحبه في ذهابه

وإيابه سبع عظيم ينخ له كما ينخ الجمل ، ويقول له : يا سيدي اركب ، فما ركبه قط ، وقد تحدث بعض كبار المشايخ المجاورين في الحرم في تجهيز دابة يركبها أبن الفارض ، فظهر لهم السبع عند باب الحرم ، وقال له : يا سيدي اركب . وظاهر هنا أن ما تشتمل عليه القصة إنما أن يقبلها العقل في غير ما تردد ، الأمر الذي يترتب عليه أن يعد استئناس السبع ونطقه بعبارة : " يا سيدي اركب " في الوقت الذي يدبر فيه المشايخ دابة لابن الفارض ، كرامة خارقة للعادة لا تخضع لقانون طبيعي ، ولا تفسر تفسيرا علميا كغيرها من الظواهر الأخرى التي سبق ذكرها وتأويلها ذلك التأويل الذي يحطها عن درجة الكرامة ، ويجعلها في عداد ما يمتاز به بعض النفوس حتى ما كان منها بعيدا عن كل حياة صوفية أو نزعة روحية .

وفوق هذا كله فإن هناك قصة أخيرة تظهرنا على أن ابن الفارض انتهى في آخر لحظات حياته إلى رؤية الله ، وهي عند القوم غاية الكرامة : فقد قص برهان الدين الجعبري على ولد ابن الفارض قصة وصف فيها الشاعر وما وقع له عند احتضاره ، وقد كان الجعبري أحد الذين حضروا ذلك الاحتضار من الأولياء . ومن هذه القصة نتبين أن ابن الفارض عندما حضرته الوفاة تمثلت له الجنة أمام عينيه ، ولكنه ما كاد يراها حتى تأوه وصرخ صرخة عظيمة وبكى بكاء شديدا وتغير لونه وقال :

| | |
|---|---|
| إن كان منزلتي في الحب عندكم | ما قد رأيت فقد ضيعت أيامي |
| أمنية ظفرت روحي بها زمنا | واليوم أحسبها أضغاث أحلام |

وهنا قال له الجعبري : إن هذا مقام عظيم ، فرد عليه ابن الفارض قائلا : " يا إبراهيم ، رابعة العدوية تقول وهي امرأة : وعزتك ما عبدتك خوفا من نارك ولا رغبة في جنتك ، بل كرامة لوجهك الكريم ومحبة فيك ، وليس هذا المقام الذي كنت أطلبه ، وقضيت عمري في السلوك إليه " . قال الجعبري : فسمعت قائلا يقول بين السماء والأرض أسمع صوته ولا أرى شخصه : يا عمر ، فما تروم ؟ فقال :

أروم وقد طال المدى منك نظرة وكم من دماء دون مرماي طلت

قال الجعبري : ثم بعد ذلك تهلل وجهه وتبسم وقضى نحبه فرحا مسرورا ، فعلمت أنه أعطى مرامه .

فإن صح فهم الجعبري لهذا المرام على أنه رؤية الله وظفر ابن الفارض بهذه النظرة التي طالما رامها ، وسفكت في سبيلها الدماء ، فإنه ينبغي على ذلك أن يكون شاعرنا قد تحقق أخيرا بأسمى الكرامات وأرقى خوارق العادات . ومع هذا فإن هناك فريقا من الصوفية قد أجمع على أن الله لا يرى في الدنيا بالأبصار ولا بالقلوب إلا من جهة الإيقان لأنه غاية الكرامة وأفضل النعم ، ولا يجوز أن يكون ذلك إلا في أفضل المكان ، ولو أعطى القوم في الدنيا أفضل النعم ، لم يكن بين الدنيا الفانية والجنة الباقية فرق ، ولما منع الله سبحانه كليمه عليه السلام ذلك في الدنيا ، كان من هو دونه أحرى ، وأخرى أن الدنيا دار فناء ولا يجوز أن يرى الباقي في الدار الفانية . وهذا الإنكار لرؤية الله في الدنيا ، إن صح بالقياس إلى من يدعي هذه

الرؤية من الصوفية وهو ما يزال غارقا في بحر الحياة ، فإنه لا يصح بالقياس إلى حال ابن الفارض كما تصورها القصة المذكورة آنفا : فهو هنا قد ولى من الحياة وتولت عنه الحياة بما فيها من متاع دنيوي مادي ، وأقبل عليه الموت ، وأصبح من العالم العلوي قلب قوسين أو أدنى ، فليس ثمة ما يمنع إذا من أن يكرمه الله برؤيته في هذه اللحظة الأخيرة من حياته التي ستصعد روحه فيها إلى السماء وستنعم في ظل بارئها بكل ألوان النعيم والسعادة والسناء .

١٣- وكما كانت لابن الفارض أذواق ومواجيد ومكاشفات وكرامات هي مظاهر حياته الصوفية في اليقظة ، فقد كانت له كذلك رؤى وأحلام هي مظاهر أخرى لهذه الحياة الصوفية في النوم ، ومما لا شك فيه أن لكثير من الصوفية رؤى وأحلاما لها قيمتها الروحية ودلالتها على مبلغ ما وصلت إليه نفوسهم من تجرد عن العالم المادي وتقرب من العالم العلوي . وقد يتحقق بعض هذه الأحلام تحققا تاما يجعله أدنى ما يكون إلى الكرامات ويجعل صاحبه في عداد الأولياء الذين كشف عنهم الحجاب . وها هي ذي كتب الطبقات قد حفلت بكثير من الأحلام التي من هذا النوع . وقد يكون بعض الأحلام إشباعا لرغبة ، أو تعبيرا عن أمنية ، أو تحقيقا لمطلب . ونريد الآن أن نعرض لأحلام ابن الفارض لنرى من أي نوع هي .

رأى ابن الفارض النبي في المنام فسأله عليه الصلاة والسلام عن نفسبه إلى من ينتهي ، فأجابه الشاعر بأنه ينتسب إلى بني سعد ، ولكن

النبي رد عليه قائلا : لا ، بل أنت مني ونسبك متصل بي . وهنا قال ابن الفارض : يا رسول الله ، إني أحفظ نسبي عن أبي وجدي إلى بني سعد ، فقان النبي : لا ( مادًا بها صوته ) ، بل أنت مني ونسبك متصل بي ، فقال ابن الفارض : صدقت يا رسول الله . وقد عبر الشاعر نفسه عن نفسبته هذه إلى النبي بما يفيد أنها لم تكن نسبة أهلية ، وإنما كانت نسبة محبة ، وهذه أعز وأشرف عند القوم من تلك ، كما يدل على هذا قوله في هذا البيت :

نسب أقرب في شرع الهوى    بيننا من نسب من أبوي

وسأن النبي عليه السلام ابن الفارض مرة أخرى في المنام عن قصيدته التائية الكبرى ماذا سماها ، فأجابه بأنه سماها " لوائح الحنان وروائح الحنان " فقان له النبي : لا ، بل سمها " نظم السلوك " . ومن هنا كانت شهرة هذه القصيدة بهذا الاسم .

وروى عن ابن الفارض أنه كان يقول إنه عمل في النوم بيتين هذا نصهما :

وحياة أشواقي إليـ    ـك وحرمة الصبر الجميل

لا أبصرت عيني سوا    ك ولا صبوت إلى خليل

فهذه الأحلام إذا نظرنا فيها وجدنا أنها ليست ذات قيمة صوفية كبيرة تضعها في صف الأحلام التي ترفع إلى درجة الكرامات . ولكنها مع ذلك تصور ما كانت تنزع إليه نفس الشاعر من النزعات ، وتعبر عما كان

يسيطر عليها من الأفكار والخطرات : فابن الفارض بحكم حياته الصوفية التي كان يحياها ، وتحت تأثير حبه للذات العلية من ناحية ، وحبه لرسول الله من ناحية أخرى ، كان يمسي ويصبح ، ينام ويستيقظ ، يغيب ويحضر ، وقد استوعبت حياته الشعورية واللاشعورية هذه العاطفة القوية ، وهذه الخطرات الحية التي تدور حول محور واحد هو حب الله ورسوله ، ومحاولة الاتصال بهما والتقرب منهما سواء في حال اليقظة عن طريق الوجد ، أم في حال النوم عن طريق الحلم ، ومن هنا كانت أذواقه ومواجيده صورة لما سيطر على نفسه وأثر في قلبه من عوامل الحب في يقظته ، وكانت رؤاه وأحلامه صورة أخرى لما كمن في نفسه واختفى في قرارة قلبه من المعاني والأماني التي تتصل من قريب أو من بعيد بهذ المحور الذي كانت تدور عليه حياته النفسية كلها ، هذه المعاني والأماني التي كان النوم سبيلا من سبل ظهورها ، وكان الحلم طريقا من طرق التعبير عنها تعبيرا لعله في بعض الأحيان أصدق من تعبير اليقظة : لأل نفس صاحبه ، وقد ركدت حواسها وتجردت عن قالبها ، واتصلت بعالمها العلوي في المنام ، قد أصبحت أصفى وأنقى ما تكون ، وأقدر على الاتصال بالملأ الأعلى حيث تشهد الله وتتقرب منه ، وترى رسوله وتتحدث إليه على الوجه الذي يظهرنا عليه الحلمان الأولان ، وتترجم عن حبها لمحبوبها ، وشوقها إليه ، وصبرها على فراقه على نحو ما يبينه البيتان اللذان يقال إن ابن الفارض نظمهما في حلمه الثالث . ومعنى هذا هو – كما يقول علم النفس الحديث – إن الأحلام ضرب من تصوير ميولنا ، والتعبير عن نزعاتنا وعلاقتنا بالناس والأشياء ، وأنها سبيل لإبراز ما يكمن في النفس من أفكار وخطرات

وعواطف ، ولتحقيق ما تقبل عليه من رغبات ، وإشباع ما تصبو إليه من آمال وحاجات . ولعل من أهم وظائف الأحلام أنها تعمل على تجديد وإحياء الذكريات والصور التي قد تكون عرضة للزوال ، كما هو الشأن في حلم ابن الفارض الذي سأله فيه النبي عن نسبه فأجابه بأنه حفظه عن أبيه وجده إلى بني سعد : فهذه ذكرى من الذكريات حفظها ابن الفارض في نفسه ، ومن يدري فلعلها قد اختفت في زاوية من زوايا هذه النفس ، ولعل صاحبها كان عرضة لأن ينساها ، ولكنه قد استعادها وأحياها من جديد وكان حلمه وسيلة لاستعادتها وإحيائها على الوجه الذي رأينا .

على أن ابن الفارض وإن لم يكن من أصحاب الكرامات التي هي خوارق للعادات ، ولا من أصحاب الأحلام التي تنكشف فيها الحجب عن أمور لها خطرها العظيم وقيمتها الروحية الكبرى ، فإن هناك اتجاها لاحظناه عند صوفي مصري محدث هو حسن رضوان يرى فيه صاحبه أن رؤية النبي في المنام كرامة ، لا بمعنى أنها شئ خارق للعادة ولكن بمعنى أنها شئ يكرم الله به من يشاء من عباده ، وهو يستند هنا إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم : " من رآني فقد رآني حقا فإن الشيطان لا يتمثل بي " . فإن ، صح ما يذهب إليه حسن رضوان فقد صح معه أن يكون حلما ابن الفارض اللذان رأى فيهما النبي فسأله في أحدهما عن نسبه ، وفي الآخر عن تسميته لتائيته الكبرى ، من قبيل الكرامة التي ليست من الخوارق ، بل مما أكرمه الله به .

وهكذا نرى أن أخص وأبرز ما تمتاز به حياة ابن الفارض الصوفية ، رياضات ومجاهدات عملية ، وأذواق ومواجيد روحية ، وظواهر نفسية شعورية ولا شعورية ، وأن هذا كله كان خليقا بأن يجعل من ابن الفارض صوفيا له من النفس وجلاء الحس ونقاء السريرة وحسن السيرة ما يمكنه من حب الله ، ويمكن هذا الحب من نفسه على الوجه الذي يفنيه فيه ، ويشعره بالاتحاد معه كما سنبين هذا في موضعه من فصول الكتابين الثاني والثالث .

الفصل الثالث

# آثار ابن الفارض

ديوان ابن الفارض – قيمته – خصائصه – نسخه – شروحه – نظم السلوك وشروحها – الخمرية وشروحها – شعر ابن الفارض في الشرق والغرب

١– لا نكاد نعرف لابن الفارض آثار أدبية أو صوفية غير ديوانه الذي ينظر إليه أصحاب الأدب على أنه ديوان كغيره من دواوين الشعر الغزلي الإنساني ، وينظر إليه أهل الذوق والوجد من الصوفية على أنه مرآة صادقة ينعكس على صفحتها ما فاضت به نفس الشاعر من حب إلهي ، وما انتهى إليه أمرها في سبيل هذا الحب من كشف الحقيقة ، ومطالعة جمال الذات العلية ، وتعرف آثارها في الأكوان .. ولقد جعل هذا الديوان من ابن الفارض سلطانا للعاشقين ، وإماما لجميع المحبين ، فعرفه صاحب "الكواكب الدرية" بأنه "الملقب في جميع الآفاق، لسلطان المحبين والعشاق، المنعوت بين أهل الخلاف والوفاق بأنه سيد شعراء عصره على الإطلاق". ومع أن السواد الأعظم من الذين ترجموا لابن الفارض يعده شاعرا فذًا بين شعراء الحب الإلهي ، ولا يكاد يذكر عنه شيئا أكثر من أنه كان كذلك ، فإن صاحب ( الكواكب الدرية ) يذهب إلى أن ابن الفارض لم يكن شاعرا فحسب ، وإنما كان ناثرا أيضا ، فقال عنه : " له النظم الذي يستخف أهل الحلوم ، والنثر الذي تغار منه النثرة بل سائر النجوم " . وقد حاولنا

أن نلتمس في آثار ابن الفارض وفي كتب التراجم والفهارس ، ما يؤيد دعوى صاحب " الكواكب الدرية " ، فلم نجد إلى هذا سبيلا ، فكل هذه الآثار والكتب لا تثبت إلا شيئا واحدا هو أن ابن الفارض كان شاعرا ، وشاعرا فقط . وها هو ذا حاجي خلفية في كشف الظنون ، وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي ، وغيرهما من المتقدمين والمتأخرين الذين كتبوا كثيرا أو قليلا عن ابن الفارض آثاره ، لا يكاد واحد منهم يذكر عنه أكثر من أنه كان شاعرا له ديوان ، ومن أن لهذا الديوان شروحا عدة .

٢- على أن آثار ابن الفارض ، وإن كانت محصورة في ديوانه الذي لا يقاس من حيث الكم إلى آثار غيره من شعراء الفرس كجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار وحافظ الشيرازي ، فإن هذا الديوان على ضآلته يمكن أن يعد بحق تراثا روحيا خصبا خالدا ، من شأنه أن يهيئ للآداب العربية مكانها إلى جانب الآداب الفارسية ، عندما يتساجل الأديان وتتنازع اللغتان أمر الحب الإلهي ، ومعنى هذا بعبارة أخرى ، أن ديوان ابن الفارض بما فيه من أناشيد الحب الإلهي ، وما يصوره من مراحل السلوك ودرجات المعرفة ، وما يصفه من أذواق وأحوال ، وما يدعو إليه من إقبال على الوحدة ، وانصراف عن الكثرة ، إنما يعين على دحض الزعم القائل بأن إدراك الوحدة ، ورد كل ما في الكون من صور متكثرة وظواهر متعددة إلى مبدا واحد ، ليس من خصائص العقل العربي أو الشعور العربي في شئ بل هو من أخص ما يمتاز به الجنس الآري . وها نحن أولاء قد رأينا في الفصل الأول عندما عرضنا لأصل ابن الفارض ، أن شاعرنا كان عربي الدم والنشأة والإقامة والبيئة ، لا يمت بسبب ما إلى

الآرية ، وهو مع ذلك قد عبر عن إدراك الوحدة أصدق تعبير ، وصوره في شعره أدق تصوير .

٣- وديوان ابن الفارض تحفة أدبية له خصائصه الفنية ، بقدر ما هو تراث روحي له قيمته الفلسفية . ولما كان غرضنا في هذا البحث هو إعطاء صورة واضحة لشخصية ابن الفارض من حيث هو شاعر صوفي ، لا من حيث إنه شاعر فنان قصد في شعره إلى الجمال الفني ، فقد رأينا أن نقف وقفة قصيرة عند الخصائص الفنية لشعر هذا الشاعر ، إذ أن تحليل هذه الخصائص ، وتفصيل القول فيها ، إنما هو بتاريخ الأدب أحرى منه بتاريخ التصوف . ولعل أظهر ما يمتاز به شعر ابن الفارض من الناحية الفنية هو الإسراف في الصناعة اللفظية أو الإغراق في المحسنات البديعية ، حتى إننا أصبحنا عند قراءة بعض أبياته نحس في وضوح أننا إزاء ألفاظ تكلف الشاعر وضع بعضها إلى جانب بعض تكلفا مسرفا ، بحيث إن المعنى لم يكن يعنيه بقدر ما كان يعنيه تركيب البيت الواحد من الألفاظ التي يقع بينها الجناس أو الطباق أو المقابلة أو ما شئت من مختلف المحسنات البديعية . وحسبنا أن نذكر على سبيل المثال بيتا يبين مبلغ إسراف شاعرنا في الصناعة والتعمل ، قال ابن الفارض :

سهم شهم القوم أشوى وشوى        سهم ألحاظكم أحشاي شي

وكما كان ابن الفارض كلفا بالتكلف ، كان كذلك كلفا بالتصغير فيقول : " أهيل " بدلا من " أهل " ، و " حُبَيبي " بدلا من " حبيبي " ، إلى غير ذلك من ألوان التفنن في التصغير التي شاعت في كثير من قصائد

ديوانه ، والتي يرى الشاعر أنها تكسب اللفظ عذوبة . كما يدل على هذا قوله :

مـا قلـت حُبَيِّـبي مـن التحقـير بل يعذب اسم الشخص بالتصغير

على أن كثرة المحسنات البديعية التي فاض بها ديوان ابن الفارض – وإن كانت ممجوجة في بعض المواطن التي يسرف فيها الشاعر – كانت من العوامل التي جعلت لديوانه قيمة تعليمية خاصة عند المبتدئين في نظر الشعر ، وأعانت على ذيوعه بين من يروضون أنفسهم على صناعته ، ويكفي أن نعلم أن هذا الديوان كان إلى عهد قريب يعلم في المدارس ، ويحفظه الصبيان عن ظهر قلب ، وينشدونه على المآذن في الأسحار ، وإن كانوا لا يفهمونه ، إلا أنه كان مع ذلك سبيلا إلى صقل الذوق الشعري ، ومنبعا فياضا بالمؤثرات التي تعمل عملها في نفوس المقبلين على حفظه من ناحية ، وقلوب المنشدين له أو المستعمين إلى إنشاده من ناحية أخرى .

ومهما يكن من أمر هذه المحسنات البديعية وإسراف الشاعر فيها ، فإنه لا ينبغي مع ذلك أن ننكر على شاعرنا ما يمتاز به شعره في كثير من مواطنه من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ، وعمق الفكرة ، وبعد الخيال ، وجمال الصورة التي كثيرا ما يصورها الشاعر رائعة بارعة فتانة إلى حد يملك على النفس كل شعور .

وحسبك أن تنظر في الأبيات التالية ، وأن تقف معه عند الصور التي يعرض كلا منها في كل بيت عرضا متتابعا ، لتتبين أن هذه الأبيات ليست

جماعا لطائفة من الألفاظ والمعاني فحسب ، وإنما هي فوق هذا لوحات مستمدة من الطبيعة الجميلة التي رسمتها ريشة مصور فنان بارع ، استطاع أن يقدم لنا في براعة وعذوبة ما فيها من جمال أخاذ وحسن فتان . قال ابن الفارض :

| | |
|---|---|
| تـراه إن غـاب عـني كـل جارحـة | في كـل معـنى لطيـف رائـق بهـج |
| في نغمة العود والناي الرخيم إذا | تألفـا بـين ألحـان مـن الهـزج |
| وفي مسـارح غـزلال الخمائـل في | برد الأصائل والإصباح في البلج |
| وفي مسـاقط أنـداء الغمـام علـى | بساط نور من الأزهار منتسج |
| وفي مسـاحب أذيال النسـيم إذا | أهدى إليَ سحيرا أطيب الأرج |
| وفي التشامي ثغر الكأس مرتشفا | ريـق المدامـة في مسـتنزه فـرج |

ألا ترى إلى هذه الأبيات كيف بلغت من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ، وبراعة السبك ، وجمال التصوير ، وتمام الانسجام حدا بعيدا ، حتى إن الأستاذ نيكلسون المستشرق الإنجليزي يرى أن ابن الفارض كان هنا قريبا من الفكرة الأوربية الحديثة عما ينبغي أن يكون عليه الشعر .

تلك هي مكانة ديوان ابن الفارض من الناحية الأدبية أو الفنية الخالصة . أما مكانة هذا الديوان من الناحية الصوفية وما ينطوي عليه بعض شعره ، إن لم يكن كله من المعاني الفلسفية ، فذلك ما سنبينه من خلال فصول الكتابين الثاني والثالث . وحسبنا هنا أن نذكر أن هذا الديوان كان في جملته وتفاصيله ثمرة صالحة لما امتازت به نفس الشاعر من

رقة الشعور ودقة الحس وسمو العاطفة التي سيطرت على نفسه سيطرة قوية لم يكن الشاعر ليستطيع إفلاتا منها أو منصرفا عنها ، فإذا هو يقضي حياته مقبلا على محبوبه ، كلفا به ، مشوقا إليه ، مفنيا نفسه فيه ، حتى ظفر من هذا كله بما قرت به عينه ، واطمأن إليه قلبه ، من اتصال بالذات العلية وكشف للحقيقة المطلقة التي هي عنده كل شئ في هذا الوجود ، وإليها يُرد كل موجود . ومن هنا كان ديوان شاعرنا أنشودة جميلة من أناشيد الحب ، وهتافا صادقا رددته نفس الشاعر في رياض القلب . وها هو ذا ابن أبي حجلة – وكان من قبل سيئ الاعتقاد في شاعرنا – يصف لنا الديوان فيقول : " هو من أرق الدواوين شعرا ، وأنفسها درا ، برا وبحرا ، وأسرعها للقلوب جرحا ، وأكثرها على الطلول نوحا ، إذ هو صادر عن نفثة مصدور ، وعاشق مهجور ، وقلب بحر النوى مكسور ، والناس يلهجون بقوافيه ، وما أودع من القوى فيه ، وكثر حتى قل من لا رأى ديوانه ، أو طنت بأذنه قصائده الطنانة " . وهذا الوصف يظهرنا من غير شك على هذه الخصائص الفنية والعاطفية التي اختص بها شعر ابن الفارض ، والتي تتصل اتصالا وثيقا بخصائصه الصوفية ، لاسيما إذا سلمنا بأن الحب الذي يتغناه الشاعر في هذا الديوان ليس حبا إنسانيا ، بل هو حب إلهي بكل ما يدل عليه وينتهي إليه الحب الإلهي من فناء العبد في الرب ، وسيطرة المحبوب على المحب .

ونحن إذا حللنا شخصية ابن الفارض من حيث هو شاعر صوفي ، وجدنا أن هذه الشخصية تتألف من عناصر بعضها يرجع إلى الطبع ، وبعضها الآخر مستمد من الوراثة والنشأة والبيئة والثقافة : فهو شاعر

مطبوع بغض النظر عما يسيطر عليه في بعض الأحيان من تكلف الصناعة اللفظية ، والإسراف في المحسنات البديعية . ومع ذلك فإن هذه المحسنات كثيرا ما تضفي على شعره ثوبا من الجمال ، وتكسبه عذوبة ورقة ، وتجعل بين ألفاظه شيئا هو أشبه ما يكون بتآلف النغمات الموسيقية واتساقها . وهو بحكم أصله العربي من ناحية ، وبحكم الأعوام التي قضاها بأودية مكة من ناحية أخرى ، قد ألبس شعره هذا الثوب العربي البدوي الذي يجعلنا ونحن نقرأ بعض قصائده نحس أننا إزاء شعر نظم في عصور الإسلام الأولى لا في عصر متأخر كالعصر الذي عاش فيه شاعرنا . ويكفي أن نشير هنا إلى قصيدته اليائية التي مطلعها :

سائق الأظعان يطوي البيد طيَ منعما عرج على كثبان طي

وإلى قصيدته الهمزية التي مطلعها :

أرج النسيم سري من الزوراء سحرا فأحيا ميت الأحياء

لندل بهما على هذا الطابع البدوي الحجازي بنوع خاص الذي طُبع به بعض شعره وهو بحكم موطنه المصري ، ونشأته في ربوع مصر ، وكلفه بالتردد على النيل ومشاهدة منظره في المساء ، وما يستتبع ذلك من صور طبيعية خلابة ، قد تغذت نفسه بما يصقل الذوق ، ويرقق الطبع ، ويقوي القريحة الشعرية . ثم هو بعد هذا كله شاعر صوفي إسلامي نلمس من ثنايا شعره ، لاسيما قصيدته التائية الكبرى ، أنه تثقف على القرآن الكريم والحديث الشريف وعلى ما انتهى إليه من كتب الصوفية وأقوالهم

ومصطلحاتهم ومذاهبهم مما سنكشف عنه وعن غيره من العوامل التي أعانته على تكوين مذهبه في الحب وذلك في الكتاب الثالث من بحثنا هذا

٤– لديوان ابن الفارض نسخ كثيرة ، منها ما هو مخطوط ، ومنها ما هو مطبوع ، وبعضها نصوص لما نظمه الشاعر من قصائد لا شرح لها ولا تعليق عليها ، وبعضها الآخر نصوص شعرية مشفوعة بشروح لغوية خالصة حينا ، أو صوفية بحتة حينا آخر ، أو مزاج من الشرحين اللغوي والصوفي حينا ثالثا . وهذه النسخ ، على كثرتها وتعدد نساخها وشراحها ، يرجع كلها أو جلها ، على أقل تقدير ، إلى مصدر واحد هو هذه النسخة التي جمع فيها سبط الشاعر قصائد جده ، وقدم لها بهذه الديباجة التي تحدثنا عنها في تمهيد هذا الكتاب : فقد حدثنا سبط ابن الفارض بأنه قد نظر في نسخ من ديوان جده ، فإذا هو قد رأى أن النساخ لجهلهم ببعض كلامه ، واشتباههم فيما فيه من الجناس قد صحفوه فأخرجوه بذلك عن أصله . ومن ثم عمد هو إلى تحرير نسخة اعتمد في تصحيحها وضبطها على نسخة أخرى خالية من التصحيف والتحريف كانت عنده من أثر جده . وكان تلقاها من ولده المسمى كمال الدين محمد ، وقرأها عليه قراءة تصحيح وحفظ ، وكان ولد الشاعر قد قرأها على أبيه من قبل .

وسبط ابن الفارض في جمعه قصائد جده ، لم يفته سوى قصيدة واحدة لم يرها في نسخة من ديوانه ، لأنه نظمها بالحجاز ، وهو أملى الديوان بالقاهرة عند مقامه بها بعد التجريد . ولم يكن ولده يذكر منها سوى مطلعها وهو :

أبرق بدا من جانب الغور لا مع          أم ارتفعت عن وجه سلمى البراقع

ولكنه ظل يتطلبها زمانا طويلا بعد وفاة أبيه دون أن يظفر بها ، فعهد إلى سبطه أن يلتمسها ، فإذا هو يجد في ذلك زمانا طويلا آخر ، حتى وفق إليها أخيرا ، وكان ذلك في يوم الخميس ١٥ رجب سنة ٧٣٣ هـ . وللعثور على هذه القصيدة قصة طريفة يرويها مفصلة سبط ابن الفارض ، حسبنا منها القدر الذي أشرنا إليه ، ومن أراد الوقوف عليها فليرجع إلى شرح الديوان في أية طبعة من الطبعات التي جمعت بين شرحي البوريني والنابلسي . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن عليًا سبط الشاعر هو أول من جمع ونظم ديوان ابن الفارض ، وتبين أيضا أن النسخ المخطوطة والمطبوعة التي ظهرت على مر العصور ، إنما يرد أصلها – كثيرا أو قليلا – إلى النسخة التي حررها هذا السبط على نحو ما سبقت الإشارة إليه آنفا .

ولما كان غرضنا في هذا البحث هو أن ندرس مذهب ابن الفارض في الحب الذي تغناه وهتف به في كل قصيدة من قصائد ديوانه ، فقد آثرنا أن نقف هنا عند القدر الذي قدمنا من بيان قيمة الديوان وخصائصه ، وأن نلم فيما يلي بنسخه الخطية والمطبوعة ، تاركين دراسته دراسة علمية لبحث آخر تخصصه له ، ونشفعه بطبعة محققة جامعة لكل ما صدر عن الشاعر الصوفي من آثار ، ونرجو أن نوفق إلى هذا كله في القريب العاجل إن شاء الله .

أما النسخ الخطية التي وفقنا إليها ووقفنا عليها فهي :

١– نسخة تمت كتابتها في يوم الأحد ٢٠ من رمضان سنة ٨٠٤

٢- نسخة تمت كتابتها في ١٣ من ذي الحجة سنة ٩٠٨هـ .

٣- نسخة تمت كتابتها في سنة ٩٦٧هـ .

٤- نسخة تمت كتابتها في يوم الأربعاء ١٨ من محرم سنة ٩٢٢ .

٥- نسخة تمت كتابتها في يوم السبت ٩ من ربيع الثاني سنة ٩٩٨هـ .

٦- نسخة تمت كتابتها في يوم الاثنين ٢١ من شوال سنة ١٠٩٧هـ.

٧- نسخة تمت كتابتها في يوم الخميس ٨ من جمادي الأولى سنة ١٢٦٦

٨- نسخة تمت كتابتها في سنة ١٢٧٣هـ .

وتوجد هذه النسخ كلها ، وكثير غيرها مما لم نذكر ، بدار الكتب المصرية .

وأما النسخ المطبوعة فكثيرة جدا ، فيها ما أتقن طبعه ، ودق تصحيحه ، وفيها ما لم يعن به العناية الكافية فكثر فيه التصحيف والتحريف . وحسبنا هنا أن نذكر منها الطبعات التالية :

١- نسخة طبعة طبع حجر بمصر سنة ١٢٧٥هـ .

٢- نسخة طبعت طبع حجر بمصر سنة ١٣٠١هـ .

٣- نسخة طبعت طبعا عاديا بالمطبعة الأدبية ببيروت سنة ١٨٨٧ م ، وأعيد طبعها في سنة ١٩٠٢ م .

٤- نسخة طبعت طبعا عاديا بالمطبعة الحسينية بمصر في أوائل صفر سنة ١٣٥٢هـ .

ومن يوازن بين هذه النسخ المخطوطة والمطبوعة يلاحظ أنها تكاد تتفق في جملتها ، وذلك من حيث عدد القصائد ، وعدد أبيات كل قصيدة، ولا تختلف إلا في مواطن محدودة تزيد فيها أبيات القصيدة الواحدة أو تنقص في النسخة الواحدة أو الطبعة الواحدة عما هي عليه في النسخ الأخرى والطبعات الأخرى ، وفي شئ آخر هو أن ما يوجد مصحفا أو محرفا هنا قد يوجد مصححا مستقيما هناك ، وفي شئ ثالث يتصل بالقصيدة التي مطلعها :

غـيري علـى السـلوان قـادر　　　وسـواي في العشـاق غـادر

والتي يثبتها بعض النساخ والناشرين في ديوان ابن الفارض ، ويثبتها بعضهم الآخر في ديوان البهاء زهير . ومهما يكن من أمر هذا كله ، فتلك أمور نرجي تحقيقها إلى البحث الخاص الذي سنفرده لدراسة ديوان الشاعر الصوفي .

٥- وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية النساخ والناشرين ، فقد ظفر أيضا بحظ موفور من عناية الشراح والمفسرين ، وذلك على وجه لعله

لم يتهيأ لديوان شاعر صوفي غيره : فقد عني فريق من هؤلاء الشراح بالديوان كله ، وعني فريق آخر بقصيدة واحدة أفرد لها شرحا خاصا على نحو ما فعل " بالتائية الكبرى " و " الخمرية " ، ولكي يتبين لنا مبلغ هذه العناية الفائقة بشرح ديوان شاعرنا ، أو بشرح إحدى قصائده ، يحسن أن نقف هنا وقفة نلم فيها بأهم هذه الشروح :

فأما شروح الديوان فبعضها قد أخرجته المطبعة ، في حين أن أكثرها ما يزال مخطوطا إلى الآن . وها نحن أولاء نذكر فيما يلي أهم المخطوط منها :

١- شرح بدر الدين حسن البوريني ( ٩٦٣ - ١٠٢٤ ) : وهو يقع في مجلدين . فرغ ناسخه من كتابته ضحوة يوم الأحد غرة ربيع الأول سنة ١١٠٢ هـ ويمتاز هذا الشرح بأنه لغوي أدبي . عمد فيه الشارح إلى الإبانة عن ظاهر المعاني . ومنه نسخة أخرى فرغ من كتابتها في ٩ شعبان سنة ١٢٤١ هـ.

٢- شرح عبدالغني النابلسي النقشبندي القادري (١٠٥٠ - ١١٤٣هـ)، ويسمى " كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض " ، ويقع في مجلدين كبيرين تمت كتابتهما في سنة ١٢٧١ هـ . وقد سلك فيه صاحبه مسلك أهل الباطن ، فلم يأخذ ألفاظ الشاعر على ظاهرها ، بل تجاوز الظاهر إلى ما وراءه من الباطن ، ولعله أوغل في هذا إيغالا كبيرا انتهى به في أكثر الأحيان إلى كثير من المبالغة في التأويل ، لاسيما في المواضع التي حاول فيها أن يرد مذهب ابن الفارض إلى أصوله في مذهب ابن عربي ، على وجه يجعل من الأول تلميذا للثاني ، وتوجد نسخ من هذين الشرحين بدار الكتب المصرية .

وأما المطبوع من هذه الشروح فيكفي أن نذكر منه :

١- شرح ديوان ابن الفارض الذي جمع فيه رشيد بن غالب الدحداح اللبناني بين شرح البوريني اللغوي وبين مقتطفات من شرح النابلسي الصوفي : فهو قد أخذ شرح البوريني برمته ، وأضاف إلى آخر شرح كل بيت نبذة من شرح النابلسي ، خلا بعض أبيات اقتصر فيها على شرح البوريني لمطابقة الشرحين . وكل ما نقله عن شرح النابلسي وضع قبله ( ن ) وبعده ( اهـ ) وقد نقل الدحداح في أول طبعته هذه ديباجة الديوان ، وفي آخرها التذييل على العينية والميمية ، وكل أولئك من وضع على سبط ابن الفارض . طبع هذا الشرح بمطبعة أرنود وشركاه في سوق كانبيير بمرسيليا سنة ١٨٥٣ م . ولهذا الشرح الجامع طبعات أخرى كثيرة : فواحدة طبعت بمطبعة بولاق في سنة ١٢٨٩ هـ ، وأخرى طبعت بالمطبعة الشرفية في سنة ١٣٠٦ هـ ، وثالثة على هامشها شرح التائية الكبرى المسمى "كشف الوجوه الغرلمعاني نظم الدر " لعبد الرازق القاشاني طبعت بالمطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣١٠ هـ ، ورابعة كهذه طبعت بالمطبعة الأزهرية بمصر سنة ١٣٢٩ هـ .

٢- شرح لأمين الخوري يسمى : "جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض"، وهو شرح لغوي تناول فيه إعراب الألفاظ أولا ثم شرح المعاني ثانيا . طبع للمرة الثالثة بالمطبعة الأدبية ببيروت في سنة ١٨٩٤ م.

ويلاحظ المتأمل في هذه الشروح ، على كثرتها ، واختلاف مناحيها ، أن أوفاها وأخصبها من الناحية الصوفية هو شرح النابلسي من غير شك . ولكن هذا الشرح ، على قيمته من هذه الناحية ، وأثره في الكشف عن كثير من معاني شعر ابن الفارض ، يؤخذ عليه أن صاحبه قد ذهب فيه

مذهبا هو أدنى ما يكون إلى بسط مذهب ابن عربي في وحدة الوجود منه إلى مذهب ابن الفارض في الحب ، وما انتهى إليه هذا الحب من فناء المحب عن ذاته ، وشعوره باتحاده مع محبوبه ، على نحو ما سنبين هذا مفصلا في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، وفي الفصل الثاني من الكتاب الثالث ، وحسبنا أن ندلل هنا على ما يذهب إليه النابلسي في شرحه ، وما يصطنعه في هذا الشرح من تعسيف واستبداد بألفاظ ابن الفارض فيحملها من معاني وحدة الوجود ما تحمل وما لا تحتمل ، حسبنا أن ندلل على هذا كله بذكر شرح النابلسي لمطلع قصيدة ابن الفارض الياثية وهو قوله :

سائق الأظعان يطوي البيد طيَ منعما عرج على كثبال طيَ

فاسمع إلى النابلسي حيث يشرح هذا البيت فيقول: "... وكثبان طي كناية عن المقامات المحمدية التي عددها كرمال الكثيب ، فكأنه يلتمس منه تعالى أن يوصله لما يوصل جميع المؤمنين إليها ، فكأنه يلتمس الوصول إلى مقامات أستاذه الذي أخذ عنه وهو الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي الطائي الذي هو من ذرية حاتم طي " ، لترى إلى أي حد يستغل النابلسي ذكر ابن الفارض كثبان طي ، فإذا هو يؤولها هذا التأويل ، ويحملها من المعنى هذا التحميل ، بحيث يجعل من ابن الفارض تلميذا لابن عربي . ولا يقف النابلسي عند هذا الحد ، وإنما هو يتجاوزه إلى شئ آخر أقل ما يوصف به أنه يثير العجب والدهشة فضلا عن أنه يثير الضحك والسخرية ، وذلك أنه قد عمد إلى ما يوجد في آخر الديوان من الألغاز التي لا ندري مبلغ صحة نسبتها إلى شاعرنا ، فإذا هو قد فسرها تفسيرا

صوفيا ، وخرج منها كثيرا من المعاني الباطنية والفلسفية التي لا طاقة لها بها، ولا قدرة لها عليها – ومهما يكن من أمر هذا كله ، فليس من الحق في شئ أن ننكر على النابلسي مالشرحه من القيمة الكبرى والخطر العظيم في كشف الغامض من أكثر معاني شعر ابن الفارض ، غير أنه ينبغي علينا ونحن نقرأ هذا الشرح أن نقف منه موقف الحيطة والحذر ، فلا نقبل كل ما يقوله الشارح قبولا مطلقا دون أن يكون هناك ما يكفي لذلك من ملاءمة بين الألفاظ والعبارات التي تؤلف شعر ابن الفارض وبين المعاني والإشارات التي يستخلصها النابلسي منها .

٦– على أن ديوان ابن الفارض ، وإن كان في جملته وتفصيله ، تعبيرا عن الحب الذي استوعب حياة الشاعر الروحية كلها . وتصويرا لما عاناه من الأحوال المواجيد في سبيل هذا الحب ، وترديدا يكاد يكون واحدا لنغمة واحدة في كل قصائده ، فإن من بين هذه القصائد قصيدتين لهما قيمة كبرى وشأن عظيم من الناحيتين الصوفية والفلسفية : هاتان القصيدتان هما " التائية الكبري " التي مطلعها :

سقتني حميا الحب راحة مقلتي      وكأسي محيا عن الحسن جلَت

" والميمية " التي مطلعها :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة      سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

وإذا كان صحيحا أن قارئ شعر ابن الفارض لا يستطيع أن يقطع في هذا الشعر برأي ، ولا أن يتبين في وضوح وجلاء هل نظمه الشاعر

تغزلا في معشوقة آدمية ، أو تغنيا بحب الذات العلية ، فليس صحيحا بحال ما أن من يقرأ التائية الكبرى والميمية لا يتردد في حكمه عليهما بأنهما صوفيتان بكل معاني الكلمة : وليس أدل على ذلك ، ولا أبعث على الاطمئنان إلى هذا الحكم ، مما اشتملت عليه القصيدتان من رموز وتلويحات ، وإشارات ومصطلحات : فكل أولئك ينطق بأن الشاعر لم ينظمهما على نحو ما ينظم الشعراء الغزلون والخمريون العاديون شعرهم في التغني بحب هذه أو تلك من النساء ، وفي وصف الخمرة المادية المستخرجة من عصير الكرم : وها هي ذي التائية الكبرى تظهرنا في وضوح على أنها ليست إلا ترجمة لحياة الشاعر الروحية كتبها عن نفسه بنفسه ، وقص فيها ما تعاقب عليه من أطوار الحب ، وما عاناه من ألوان الرياضيات والمجاهدات ، وما خضع له من ضروب المحن والآلام في كل طور من هذه الأطوار ، والميمية تكشف لمن يتأملها ويتدبر رموزها وكناياتها أن صاحبها إنما يرمز بالمدامة للمحبة الإلهية التي هي أصل الخلق ومصدر الوجود . ومن هنا كانت عنايتنا بهاتين القصيدتين أخص وأشمل ، وكان اعتمادنا عليهما في دراسة المذهب الصوفي للشاعر أتم وأكمل . ومن هنا أيضا لم يكن المتقدمون من الشراح مسرفين أو غالين حين خصوا كلا من التائية الكبرى والميمية بشروح خاصة . ولعل فيما يذكره عبدالرازق القاشاني عن محتويات التائية الكبرى ، ما نتبين من خلاله القيمة النفسية والصوفية والفلسفية لهذه القصيدة ، فاسمع إليه حيث يقول في مقدمة شرحه الموسوم " كشف الوجوه الغر ، لمعاني نظم الدر" : ".. فلما تصفحتها ( التائية الكبرى ) مرارا ، وقلبتها أطوارا ، واحتظيت بمعانيها على قدر ما قدر لي

من الاستعداد، واجتليت مبانيها على ما وفق لي من النظر بالفؤاد، وجدها مبنية على قواعد العلم والعرفان، منبئة عن نتائج الكشف والوجدان مشيرة إلى ما أطلع الله ناظمها عليه، ووصل قدمه إليه، من حقائق التوحيد، ودقائق التفريد، والمواجيد الصحيحة، والمكاشفات الصريحة، والمعاملات النفسية، والمنازلات القلبية، والمواصلات الروحية..". فإذا أضفنا إلى هذا ما سبق ذكره في الفصل السابق من أن ابن الفارض لم ينظم هذه القصيدة في حال عادية كالتي ينظم فيها الشعراء شعرهم ، بل كان ينظم أجزاءها عقب إفاقته من حال الغيبة التي كانت تحصل له وتستولى عليه أياما قد تبلغ الأسبوع وقد تزيد حينا ، وتنقص حينا آخر ، انتهينا إلى أنه لا سبيل إلى الشك في أن التائية الكبرى قصيدة صوفية حقا ، وأن الحب الذي يهتف به الشاعر فيها ليس حبا إنسانيا وأن الخمر التي يصفها هنا ليست إلا رمزا أو كناية عن الحب الإلهي .

على أن للتائية الكبرى تسمية أخرى عرفت بها وصارت علما يدل عليها ، ويلائم طبيعتها الصوفية ، وهو " نظم السلوك " . ولهذه التسمية قصة يرويها سبط ابن الفارض ، ويذكر فيها أن أول ما سميت به القصيدة من الأسماء هو " أنفاس الجنان ونفائس الجنان " ثم سميت بعد ذلك " لوائح الجنان وروائح الجنان " ، وأخيرا رأى ابن الفارض النبي في المنام ، فأمره عليه السلام أن يسميها " نظم السلوك " ، ومن هنا كانت هذه التسمية الأخيرة التي اشتهرت بها القصيدة ، وجاءت موافقة كل الموافقة لما تصفه من أطوار الحب ، وما تشتمل عليه من مقامات السلوك وأحواله.

وإذا كانت هذه القصيدة ثمرة من ثمرات الغيبة التي تعاقبت على نفس ناظمها ، فطبيعي أن يكون لهذه الغيبة أثرها فيما امتاز به كثير من أبياتها من الغموض والإبهام ، وفيما فاضت به من رموز وإشارات ، الأمر الذي ترتب عليه أن عني الشراح بهذه القصيدة عناية خاصة فائقة ، فحاولوا شرح معانيها ، والإبانة عن خوافيها ، وتلمس الحقيقة فيما وراء الألفاظ . وليس أدل على هذا الغموض والإبهام ، وعلى ما شاع في القصيدة من رمز وإلغاز ، من هذه القصة التي يرويها سبط ابن الفارض فيذكر أن شيخا من معاصري جده جاء إلى هذا الأخير واستأذنه في أن يضع شرحا لقصيدته هذه ، فسأله الشاعر : " في كم مجلد يقع شرحك ؟ " فأجابه الشيخ بقوله : " في مجلدين " ، وهنا ابتسم ابن الفارض وقال : " لو شئت لشرحت كل بيت في مجلدين " . ومهما يكن مما في هذه القصة لم يقصد بها إلى ما يدل عليه ظاهرها ، وإنما قصد بها إلى شئ آخر هو أحرج ما يكون إلى الشرح والتأويل .

وإذا كان ابن الفارض نفسه لم يقم بهذا الشرح والتأويل ، فقد هيأت الأيام ظروفا مواتية ظفرت فيها التائية الكبرى بكثير من الشروح الخصبة والتأويلات الفياضة التي أعانت من غير شك على كشف كثير من أسرارها، لاسيما أن الذين قاموا بهذه الشروح والتأويلات كان سوادهم الأعظم من الصوفية الذين ذاقوا ذوق الشاعر ، وشربوا من كأسه وخضعوا لمثل ما خضع من أحوال الوجد . وألوان المجاهدات ، فكانوا لهذا كله أقدر من غيرهم على تذوق المعاني الصوفية ، وكشف النقاب عن الإشارات الباطنية . ومع ذلك فإن بعضهم لم يسلم من الجموح والشطط ، ومسايرة

الهوى ، والذهاب في تأويل كثير من الألفاظ تأويلا هو أبعد ما يكون عن المعاني التي تنطوي عليها ، والمقاصد التي ترمي إليها ، على نحو ما سبقت الإشارة إليه عند الكلام على شرح النابلسي .

ومهما يكن من شئ فإن إلمامة بما وضع من شروح على قصيدة ابن الفارض الكبرى تكفي لإظهارنا على القيمة الصوفية للقصيدة من ناحية ، وعلى مبلغ عناية الشراح بها من ناحية أخرى ومن هذه الشروح ما يزال مخطوطا إلى الآن ، وما تهيأ لها من حظ الإذاعة عن طريق الطبع والنشر : أما المخطوط منها فتلم به فيما يلي :

١- شرح داود بن محمود القيصري المتوفي سنة ٧٥١ هـ ، وهو شرح صوفي ، أبان فيه الشارح عما في القصيدة من المعارف الإلهية ، والمواجيد الربانية .

٢- شرح مختصر لا يعرف واضعه ، ويغلب على الظن أنه مختصر لشرح عبدالرازق القاشاني المسمى "كشف الوجوه الغر" ، والذي سنذكره فيما سنذكر بعد من الشروح المطبوعة .

٣- شرح مُحَمَّد أمين الشهير بأمير بادشاه ، بيَن فيه معاني الألفاظ اللغوية ، والاصطلاحات الصوفية ، تمت كتابته في ١١ شعبان سنة ١٠٣٤هـ.

وتوجد هذه الشروح بدار الكتب المصرية .

٤- شرح الشمس البساطي المالكي ، والجلال القزويني الشافعي . وقد ذكرهما صاحب الشذرات مع السراج الهندي المذكور آنفا، حيث قال

عن ثلاثتهم في معرض الكلام عن شرح التائية الكبرى : "وقد اعتنى بشرحها جماعة من الأعيان كالسراج الهندي الحنفي ، والشمس البساطي المالكي ، والجلال القزويني الشافعي ، غير متعاقبين ولا مبالغين بقول المنكرين الحساد ، شعره ينعت بالاتحاد " .

٦- شرح ابن حجر العسقلاني المتوفي سنة ٨٥٢ ﻫ لبعض أبيات من التائية يقال إنه قدمه إلى الشيخ مدين ليكتب له عليه إجازة ، فكتب له على ظاهره : " ما أحسن ما قال بعضهم :

سارت مشرقة وسرت مغربا      شتان بين مشرق ومغرب "

فتنبه ابن حجر إلى أن هناك شيئا كان قد غاب عنه . وهذا من شأنه أن يحملنا على اعتقاد أن ابن حجر كان قد شرح ما شرح من أبيات التائية على وجه مخالف لما يعنيه القوم ، لاسيما أن ابن حجر كان من ألد خصوم ابن الفارض الذين أرجفوا به ، وشنعوا عليه في أول الأمر ، ولكنه عدل عن ذلك ، وأذعن لأهل الطريق ، وصحب مدين إلى أن مات .

٧- شرح الشيخ على بن عطية الحموي الشهير بعلوان الهيي والمتوفي سنة ٩٢٢ﻫ سماه " مدد الفائض والكشف العارض ".

٨- شرح زين العابدين مُحَّد بن عبدالرؤوف المناوي المصري المتوفي سنة ١٠٢٢ﻫ .

٩- شرح صدر الدين على الأصفهاني المتوفي سنة ٨٣٦ﻫ .

١٠- شرح الشيخ إسماعيل الأنقروي الملولوي المتوفي سنة ١٠٤٢ هـ . وهو تركي ألفه سنة ١٠٢٥ هـ . حين كان قاضيا بمصر .

وأما الشروح المطبوعة فهي :

١- شرح سعيد الدين الكاساني الفرغاني المتوفي سنة ٦٦٩ هـ . وهو تلميذ من تلاميذ صدر الدين مُحَّد بن إسحاق القونوي المتوفي سنة ٦٧٢ هـ ، وأحد القائلين بالوحدة . ويسمى هذا الشرح " منتهى المدارك " ، ويقع في مجلدين مطبوعين بإستامبول سنة ١٢٩٣ هـ . وهو شرح لغوي صوفي قدم له واضعه بمقدمة في مقامات السلوك وصدور الوجود .

٢- شرح عبدالرازق بن أبي الغنائم بن أحمد القاشاني المتوفي سنة ٧٣٠ هـ . ويسمى هذا الشرح " كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر " ، طبع على هامش نسخ شرح الديوان المطبوعة بمصر سنة ١٣١٠ هـ وسنة ١٣٢٩ هـ . ومثل هذا الشرح كمثل شرح الفرغاني في أنه لغوي وصوفي معا ، وفي أن له مقدمة تشتمل على قسمين ، الأول منهما في المعارف ، وهو خمسة فصول ، والثاني في المواجيد وهو خمسة فصول أخرى ، ناهيك بأنه يشترك مع شرح الفرغاني بغلبة مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عليه، شأنهما في ذلك كشأن شرح النابلسي . وليس غريبا أن يذهب الفرغاني والقاشاني هذا المذهب في شرح تائية ابن الفارض الكبرى على حساب وحدة الوجود التي هي لب مذهب ابن عربي : فقد حكى عن صدر الدين مُحَّد بن إسحاق القونوي وهو تلميذ ابن عربي ، أنه عرض لهذا الأخير في شرح التائية ، فقال ابن عربي للصدر : " لهذه العروس بعل من أولادك ، فشرحها الفرغاني وعفيف الدين سليمان بن علي التلمساني " ، كما كان القاشاني والنابلسي تلميذين من تلاميذ مدرسته . غير

أن الأستاذ نلينو يرى أن القاشاني أكثر أمانة في شرحه من النابلسي : وذلك لأن القاشان توفى بعد ابن الفارض بقرن من الزمان ، في حين أن النابلسي توفى بعده بأكثر من خمسة قرون . ولعلنا إذا أردنا أن نلتمس تفسيرا لتأثر هؤلاء الشراح مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، ومحاولتهم الملاءمة بين هذا المذهب وبين مذهب ابن الفارض في تائيته الكبرى ، وجدنا أن لهذا كله أصله في القصة التي يروي فيها أن ابن عربي أرسل إلى ابن الفارض يستأذنه في وضع شرح لتائيته الكبرى ، فأجابه الشاعر بقوله : "كتابك الفتوحات المكية شرح لها " : فأكبر الظن أن شراح التائية الذين ذهبوا في شروحهم إلى أن ابن الفارض تلميذ لابن عربي ، كانوا متأثرين بهذه القصة، مستغلين لها . مسرفين في ذلك إلى حد بعيد . ونحن إن سلمنا جدلا بصحة هذه القصة من الناحية التاريخية . لا نستطيع مع ذلك أن نطمئن إلى ما تدل عليه من الناحية المذهبية ، وهو أن تكون التائية الكبرى صورة أخرى للفتوحات المكية . فابن الفارض في تائيته شاعر من أصحاب الأذواق والمواجيد ، خضعت نفسه لأحوال نفسية ، وتقلبت في أطوار متعاقبة للحب الذي انتهى به إلى فنائه عن نفسه ، وعن شهوده ما سوى الذات الإلهية ، فإذا هو يشعر باتحاده مع الذات الإلهية شعورا لا يدوم إلا بقدر ما تدوم حال الاتحاد ، وابن عربي إن كان من أصحاب الأذواق والأحوال ، فإن الغالب عليه هو الروح الفلسفي التيوزوفي ، والموجه لمذهبه في وحدة الوجود هو الفكر النظري الذي يعتمد على الاستدلال في أكثر الأحيان ، وليس معنى هذا أننا ننكر كل صلة أو تشابه بين تائية ابن الفارض وبين فتوحات ابن عربي : فليس من شك في أن كثيرا من المصطلحات الصوفية ، والأنظار الفلسفية التي تتردد في التائية يمكن أن يلتمس له مقابل في الفتوحات ، الأمر الذي يترتب عليه أن ما يذكره ابن الفارض من هذه الأنظار والمصطلحات مجملا مشارا إليه في تائيته ، يمكن أن نجده عند أبي عربي مفصلا

معبرا عنه تعبيرا فياضا في فتوحاته . ومع ذلك فلا ينبغي أن نسرف فنعد الفتوحات شرحا للتائية فيما يتعلق بكل المصطلحات : إذ أن من هذه المصطلحات ما يستعمله ابن الفارض بمعنى مختلف عن المعنى الذي يستعمله فيه ابن عربي ، على نحو ما سنبينه مفصلا في موضعه من الكتاب الثالث من هذا البحث .

وليس ما ذكرنا هو كل السبب الذي من أجله تأثر الفرغاني مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، وشرح في ضوئه تائية ابن الفارض الكبرى ، بل إن هناك شيئا آخر وهو ما يحكى من أن صدر الدين القونوي الذي عرفنا أنه تلميذ لابن عربي وأستاذ للفرغاني ، كان يحضر في مجلسه جماعة من العلماء وطلبة العلم ، ويتكلم في فنون من العلوم ، ويختم كلامه بذكر بيت من القصيدة ( نظم السلوك ) ، ويتكلم عليه بالفارسية كلاما غريبا لدنيا لا يفهمه إلا صاحب ذوق وشوق ، وما يقال أيضا من أن ابن عربي وضع على التائية خمس كراسات كانت بيد صدر الدين الذي كان في آخر درسه يختم ببيت منها ، ويذكر عليه كلام ابن عربي ، ثم يتلوه بما هو رده بالفارسية ، وانتدب لجمع ذلك سعيد الدين الفرغاني . وهنا نتبين أن لشرح الفرغاني أصلا يمت بسبب قوى إلى ابن عربي ومذهبه في وحدة الوجود . يضاف إلى هذا كله ما يروى من أن الفرغاني قرأ التائية على جلال الدين الرومي المولوي ، وشرحها بالفارسية ، ثم بالعربية بعد ذلك ، وسمى شرحه " منتهى المدارك " ، الأمر الذي نتبين منه أن لهذا الشرح أصلا فارسيا ، وأن وضع هذا الشرح بالفارسية أولا ثم بالعربية ثانيا ، كان سببا في هذه الأعجمية التي غلبت على أسلوبه وعباراته ، وهذا الغموض

الذي يكاد يسيطر عليه كله ، لاسيما مقدمته التي يتحدث فيها عن مقامات السلوك وصدور الوجود ، هذه المقدمة التي يخيل لنا ونحن نقرؤها أننا إزاء ألفاظ قد وضع بعضها إلى جانب بعض وضعا خفى معه المعنى الذي تنطوي عليه ، والغرض الذي ترمي إليه .

٧- سبقت الإشارة إلى أن في ديوان ابن الفارض قصيدتين تختلفان عن بقية قصائد الديوان في أنهما صوفيتان بكل ما في الكلمة من معنى ، في حين أن غيرهما من القصائد الأخرى يمكن أن يتردد القارئ في حكمه عليه بين الإنسانية والصوفية ، وأن هاتين القصيدتين هما " التائية الكبرى " التي مطلعها :

سقتني حميا الحب راحـــة مقلتي وكأسي محيا من عن الحسن جلَت

و " الميمية " التي مطلعها :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

وقد أبنَا فيما سبق عن قيمة التائية ، وذكرنا شروحها المختلفة التي تكشف عمالها من جلال الشأن وعظم الخطر . ونريد هنا أن نتعرف مكانة الميمية وشروحها نتمة للصورة التي نحب أن نعطيها عن آثار ابن الفارض :

ولعل أول ما يلاحظ على هذه القصيدة الميمية أنه لم يؤثر عن ابن الفارض في شأنها تسمية سماها بها على نحو ما فعل بالتائية الكبرى ، ومع ذلك فقد عرفت الميمية باسم " الخمرية " ، وأكبر الظن أن شراحها هم

الذين أطلقوا عليها هذا الاسم ، واستخلصوه من موضوعها وهو وصف المدامة أو الخمرة التي كني بها الشاعر عن المحبة الإلهية ، أو المعرفة الإلهية . وليس من شك في أن هذه التسمية ملائمة كل الملاءمة لما تشتمل عليه القصيدة . وإذا كنا في هذا الموضع من بحثنا لا نرمي إلى إظهار الخصائص الصوفية والفلسفية لحب ابن الفارض ، وهو ما سنحاوله في الكتابين الثاني والثالث ، فقد رأينا أن نقف هنا عند ذكر ما ظفرت به " الخمرية " من شروح بعضها عربي ، وبعضها الآخر فارسي ، وكلها أو جلها يرمي إلى الإبانة عن المعاني الصوفية التي تنطوي عليها ألفاظ القصيدة وكناياتها . وإليك هذه الشروح :

١- شرح داود بن محمود القيصري المتوفى سنة ٧٥١ هـ وهو شرح صوفي ذو نزعة فلسفية ، ذكر في أوله مقدمات ثلاثا في حقيقة المحبة وأقسامها . وأهداه إلى أمين الدين عبدالكافي بن عبدالله التبريزي ، والطيب مُحَمَّد بن ناصر الحسيني الكيلاني . وما يزال مخطوطا ، ومنه نسخة بدار الكتب المصرية .

٢- شرح المولى أحمد بن سليمان بن كمال باشا المتوفى سنة ٩٤٠ هـ ، وهو مخطوط محفوظ بدار الكتب المصرية .

٣- شرح مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغمري سبط المرصفي ، واسمه " الزجاجة البلورية في شرح القصيدة الخمرية " ، انتهى من وضعه في ٨ ذي الحجة سنة ٩٥٩ هـ ، وهو محفوظ بدار الكتب المصرية .

٤- شرح السيد علي بن شهاب الهمذاني المتوفى سنة ٧٨٦ هـ ، واسمه " مشارب الأذواق " ، وهو بالفارسية .

٥- شرح المولى عبدالرحمن بن أحمد الجامي المتوفى سنة ٨٩٨ هـ . وهو بالفارسية أيضا .

٦- شرح المولي علمشاه عبدالرحمن بن صاچلي أمير المتوفى سنة ٩٨٧ هـ.

٧- شرح القاضي صنع الله بن إبراهيم المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ ، التزم فيه أربعين جوابا على اعتراض ابن كمال باشا على الجامي .

وقد اطلعنا على العربي من هذه الشروح ، واستعنا به على فهم كثير مما تنطوي عليه أبيات الخمرية من المعاني العميقة والإشارات الدقيقة . على أن أوفى ما وقفنا عليه منها ، وأقربه إلى الروح الصوفي والمنزع الفلسفي هو شرح القيصري الذي حلل فيه المحبة ، وبين أقسامها المختلفة، ومزج شرحه لبعض الأبيات بآراء فلسفية حينا ، وبعقائد شيعية حينا آخر . وليس من شك في أن كثرة هذه الشروح ، وتعدد واضعيها ، وتنوع المواد التي تحتويها ، يكفي لإظهارنا على ما للخمرية من قيمة صوفية ومنزع فلسفي ، وعلى أن لهذه القصيدة اتجاها أبعد ، وفكرة أعمق، ومعنى أدق ، مما يظن الذين يأخذونها بظاهر ألفاظها ، ويتوهمون أن الشاعر إنما نظمها متغنيا الخمرة المنادية ، واصفا لها ، وذلك على نحو ما زعم كليمان هيوار ( Clément Huart ) في الأسطر القليلة التي أفردها لابن الفارض .

وهكذا نرى أن شروح الخمرية مضافة إلى شروح التائية الكبرى ، إن دلت على شئ فهي إنما تدل على هذه العناية الفائقة التي وجهها الشراح إلى هاتين القصيدتين الصوفيتين . وعلى أن هؤلاء الشراح قد مدوا بذلك آفاقا أولاهم لظلت ضيقة ، وفتحوا أبوابا لولاهم لبقيت مغلقة ، وليس من شك في أن ما بذلوه في هذه السبيل من جهد ، وما تحملوه من مشقة وعناء ، قد فعل فعله ، وآتي أكله ، في تاريخ الحياة الروحية والحركة الصوفية في الإسلام .

٨- وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية الصوفية والإخصائيين من الشراح هذه العناية التي شهدنا كثيرا من آثارها فيما قدمنا من شروح ، أصاب كذلك حظا موفورا من الذيوع والانتشار بين الخاص والعام ، سواء عن طريق حفظه وإنشاده في حلقات الذكر من ناحية ، أم عن طريق نقله إلى مختلف اللغات الأوربية من ناحية أخرى . وقد سبقت الإشارة إلى أن شعر ابن الفارض كان يحفظه ويعلمه الأحداث في المدارس وإن لم يفهموه ، كما كان أهل مكة ينشدونه على المآذن في الأسحار . ونزيد هنا ما يحدثنا به ليون الأفريقي في الفصل الرابع والأربعين من القسم الثالث من كتابه المسمى ( Della Descrittione dell Africa ) من أن صوفية مراكش في عصره ( أي في الربع الأول من القرن السادس عشر الميلادي ) كانوا ينشدون أشعار ابن الفارض في حلقات أذكارهم ، وما يحدثنا به إميل درمنجم ( Emile Derminghem ) من أن شعر ابن الفارض ما فتئ معدودا إلى اليوم قوتا لقلوب الصوفية المراكشيين حتى إن بعضهم ليحفظه عن ظهر قلب كما يحفظ القرآن ، وبحيث ترى هذا الشعر ينشد ويشرح

في كل زاوية وفي كل مجلس يجمع الفقراء . وقد أثبت درمنجم في كتابه عن خمرية ابن الفارض رسالة هي غاية في دقة الوصف وبراعة التعبير تلقاها من شاب مراكشي يصور فيها مبلغ ذيوع شعر ابن الفارض بين مواطنيه ، وما يتركه إنشاد هذا الشعر في نقوس الفقرا وهم في مجالس الأذكار .

وكذلك كان لشعر ابن الفارض في طرابلس الغرب شأن يذكر : فقد ذكر مُحَّد مخلوف في كتابه المسمى " المواهب " ص ٣٤١ عن الصوفي الطرابلسي مُحَّد بن عبدالرحمن الرعيني المعروف بالخطاب الكبير ( ٨٦١ – ٩٤٥ ﻫ ) أنه " كان يقال بحضرته مقطعات الششتري وكلام ابن الفارض (كذا ) ، ويزيل ما في كلام القوم من الإشكال " ، ناهيك بأن القادرية يصطنعون شهر ابن الفارض دائما لإهاجة الانفعال ، وإثارة العاطفة ، بحيث يوجه العبد بكله إلى الق توجيها يفنى معه عن نفسه فناء لا يشعر فيه بوجوده .

وأما مصر والشام فأظن أننا في غير حاجة إلى أن ندل على أن شعر شاعرنا قد شاع وذاع فيهما إلى حد بعيد ، حتى إنك لا تكاد تعثر على أديب أو متأدب ، ولا على صوفي أو متصوف ، إلا وقد استوعب ديوان ابن الفارض ، أو حفظ بعض قصائده ، وعارض بعضها الآخر أو شطره على أقل تقدير . وحسبي دليلا على هذا إنشاد أهل الطرق الصوفية في مصر كثيرا من شعر شاعرنا ، واستعانتهم به على خلق جو فياض بالانفعال ، مفعم بمظاهر الوجد في حلقات الذكر ، وما شهدته بنفسي في بعض المنتسبين إلى إحدى الطرق الصوفية من بكاء وتواجد وتأثر عميق عند سماعه أبياتا من خمرية ابن الفارض أو تائيته الكبرى أو الصغرى ، وما

دهشت له إذ لقيت ذات مرة رجلا أميا يحفظ الديوان كله حفظا جيدا ولو أنه لا يفهم معانيه .

ولا يقف ذيوع شعر ابن الفارض عند هذا الحد من الانتشار في بلاد المشرق والمغرب الإسلاميين ، وإنما هو يتجاوز هذه البلاد إلى البلاد الأوروبية فيترجم إلى لغاتها المختلفة تارة ، وتنشأ حوله بحوث ودراسات ، أو توضع عليه تعليقات وملاحظات تارة أخرى ، وذلك كله على الرغم مما يشيع في هذا الشعر من المحسنات البديعية التي تجعل ترجمته إلى أية لغة أمر ليس من اليسر بحيث يمكن نقله نقلا سليما مستقيما يحفظ عليه ما بين ألفاظه من جناس أو طباق أو مقابلة ، وما عسى أن يكون بين هذه الألفاظ من تناسب واتساق يشبهان ما يوجد من ذلك بين النغمات الموسيقية . ومهما يكن من شئ فقد عرف شعر ابن الفارض في فرنسا وإنجلترا وألمانيا وإيطاليا ، وترجم إلى لغات هذه الأمم ، كما ترجم إلى اللاتينية أيضا . وها نحن أولاء نبين فيما يلي أشهر ترجماته الأوروبية :

ففي اللاتينية ظهر بعض قصائده القصار :

١ – فترجم فابريسيوس ( Fabricius ) القصيدة التي مطلعها :

أنــــتم فروضـــــي ونفلــــــي        أنــــــتم حـــــــديثي وشــــــغلي

وأثبت ترجمته في كتابه

(Specimen Arabicum , Rostork , 1638 , in 4°, p. 151)

٢ – وترجم و . جونس ( W. Jones ) القصيدة التي مطلعها :

أبرق بدا من جانب الغور لامع　　　أم ارتفعت عن وجه سلمى البراقع

وقد أثبت الترجمة والنص في كتابه ( Commentarü Poeseos Asiaticae , Londres , 1774 & Leipzig , 1777 , in 8° , ( P. 69

٣ – وترجم ج . ا . والن ( G.A.Wallin ) الأبيات التي مطلعها:

جلَــق جنــة مــن تاه وبا هــي　　　ورباهـــا منيـــتي لـــولا وباهـــا

وقد نشر ترجمته ومعها شرح النابلسي في سنة ١٨٥٠م تحت عنوان:

(Carmen elegiacum Ibnu'l Faridi cum cummentario Abdul Ghanini (Nâbolsi)

وفي الفرنسية

١ – نقل سلڤستر دي سلسي ( Silvestre de Sacy ) في كتابه ( Cherstomahtie Arabe ) جـ ٣ ص ١٤٣ – ١٤٧ القصيدة التي مطلعها :

صــد حمــى ظمــى لمــاك لمــاذا　　　وهـواك قلـبي صـار منـه جـذاذا

وعلق عليها، كما نقل تسعة من الألغاز التي أثبتت في آخر الديوان.

٢ – ونقل جرانجيريه دي لاجرانج ( Grangeret de lagrange) بعض القصائد القصار ، كما نقل الخمرية ، وهذا كله في كتيبه المسمى ( Extraits du divan d'Omar ibn faredh , 1823وفي كتابه المسمى Anthologie , Arabe , 1823 )

٣ – ونقل بعض القصائد القصار الأخرى كل من دي مارتينو ( F. de Martino ) وعبد الخالق بك ثروت في كتابهما ( Anthologie de l'Amour Arabe , 1902 , p. 259 - 264 ) ، وجماتي في عدد من أعداد ( Le Monde Poétique ) سنة ١٨٨٦ ص ١٦٤ ، وواصف بطرس غالي باشا في ( Le Perles Eparpillées)

٤ – ونقل إميل درمنجم الخمرية ، وشرح النابلسي عليها وأضاف إليه تعليقات نافعة ، وقدم لترجمته بمقدمة في نشأة التصوف الإسلامي وتطوره ، ذكر فيها تاريخ بعض الصوفية وأقوالهم بصفة عامة ، وترجمة حياة ابن الفارض وابن عربي بصفة خاصة . يضاف إلى هذا ما نقله من بعض القصائد أو بعض الأبيات على نحو ما فعل بالقصيدة التي مطلعها :

ما بين معترك الأحداق والمهج    أنا القتيل بلا إثم ولا حرج

وبالقصيدة التي مطلعها :

قلــبي يحــدثني بأنــك متلقــى    روحي فداك عرفت أم لم تعرف

وبالقصيدة التي مطلعها :

تــه دلالا فأنــت أهــل لــذاكا　　　وتحكـم فالحسـن قـد أعطاكـا

وضمَن هذا كله كتابه : ( 1931 , Eloge du vin , paris’)

ونحن إذا استثنينا من هؤلاء المترجمين سلفتر دي ساسي وإميل درمنجم ، رأينا أن سوادهم الأعظم قد نقل ما نقل من شعر ابن الفارض على أنه شعر غزلي إنساني أو خمري مادي ، مثلهم في ذلك كمثل هيوار إذ يصور ابن الفارض في صورة الشاعر الخمري الذي يحب عصير الكرم حبا عنيفا ، ولا كذلك سلفستر دي ساسي وإميل درمنجم : فأولهما كان على ما يبدو أول من تناول في فرنسا التصوف الإسلامي بنقل آثاره إلى الفرنسية تارة ، وبإنشاء بحوث حولها أو وضع تعليقات عليها تارة أخرى ، كما نتبين ذلك من دراسته لكتاب عبدالرحمن الجامي وهو الكتاب المسمى " نفحات الأنس " ، وثانيهما بظهرنا في كتابه عن " الخمرية " على أنه لم يأخذ هذه القصيدة بظاهر ألفاظها ، بل نظر إليها بعين الصوفية التي تجعل منها طائفة من الرموز والإشارات ، ومجموعة من التلويحات والكنايات ، التي قصد بها الشاعر إلى ما هو أبعد مما يدل عليه ظاهرها . ولو لم يكن ذلك كذلك لما عني درمنجم بنقل شرح النابلسي وهو ما هو من صوفية ، ولا بشئ من تاريخ التصوف الإسلامي الذي قدمه بين يدي ترجمته .

وفي الإنجليزية ترجم نيكلسون في كتابه ( Litterary History of the Arabs ) بعضا من التائية الصغرى التي مطلعها :

نعم بالصبا قلبي صبا لأحبتي فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت

وترجم في كتابه ( Studies in Islamic Mysticism ) ثلاثة أرباع التائية الكبرى ، والخمرية كلها ، والقصيدة التي مطلعها :

ما بين ضال المنحنى وظلاله ضل المتيم واهتدى بضلاله

والقصيدة التي مطلعها :

ته دلالا فأنت أهل لذاكا وتحكم فالحسن قد أعطاكا

والقصيدة التي مطلعها :

ما بين معترك الأحداق والمهج أنا القتيل بلا إثم ولا حرج

وقدم المستشرق الإنجليزي بين يدي هذا كله بحثا في حياة ابن الفارض وشعره والخصائص الأدبية والصوفية لهذا الشعر ، وعلق على التائية الكبرى تعليقات يرجع أكثرها إلى شرحي القاشاني والنابلسي ، وعلى الخمرية بتعليقات مستمدة من شرح النابلسي وحده .

على أن شعر ابن الفارض وإن كان قد وفق إلى من أحسنوا ترجمته إلى اللغات الأوربية الآنفة الذكر ، فهو لم يكن كذلك فيما ترجم منه إلى الألمانية فقد ترجم إلى هذه اللغة الأخيرة هامر پورجستال ( Hammer

Purgstall ) التائية الكبرى سنة ١٨٥٤ م ، وقد لاحظ نلينو المستشرق الإيطالي على هذه الترجمة أنها ليست من الدقة والأمانة بحيث تعطي صورة صادقة لأصل القصيدة وروحها وطبيعتها الحقيقية .

ولا كذلك كان حظ شاعرنا فيما ترجم منه إلى الإيطالية : فقد عني به المترجمون من الإيطاليين فنقلوه إلى لغتهم أولا ، ثم عني به بعد ذلك بحاثهم وعلماؤهم فتناولوه بالدرس والتحليل والتفسير والتعليل ، وأولئك وهؤلاء كانوا من دقة الترجمة ، وعمق البحث ، والقدرة على استيعاب شعر الشاعر الصوفي ، والتوغل فيما انطوى عليه هذا الشعر من مذهب صوفي ، بحيث استطاعوا أن يقدموا لنا ثمرات ناضجة لهذا الجهد العلمي الموفق على نحو ما سنتبينه من ذكر البحث الذي قام به كل من دي ماتيو ( Di Matteo ) ونلينو ( Nallino ) بنوع خاص . وحسبنا أن ندل على ما وفق إليه ابن الفارض في ترجمة شعره والعناية ببحثه في الإيطالية بذكر الترجمات والبحوث التالية :

١ – ترجم بيترو ڤالرجا ( pietro valerga ) قصائد ابن الفارض القصار ، ووازن بينها وبين شعر بترارك ( pétrarque ) وذلك في كتابين هما :

A – ( Divano di Omar figlio di Al Fared 1874 )

B – ( Il Divano di Omar ben Al Fared , tradotto e pargonotto col Canzoniere del petrarca , Florence , 1874 )

٢ – وترجم أجنازيو دي ماتيو " التائية الكبرى "، وظهرت ترجمته في نسخ خطية خاصة لم تخرج للجمهور ، وعنوانها : , Ibn al Farid)
Il gran poema mistico noto col nomeal Tâiyyah al kubra , Roma , 1917 )

٣ – وكانت ترجمة دي ماتيو للتائية الكبرى مما دفع نلينو إلى وضع بحث عن ابن الفارض وشعره وصوفيته ، وإلى نقد ما ترجم به دي ماتيو بعض المصطلحات الواردة في القصيدة ، الأمر الذي حمل دي ماتيو على أن يرد على نلينو ، وحمل نلينو على أن يرد أخيرا على دي ماتيو في بحث آخر . وكان مجلة ( الدراسات الشرقية ) ميدانا تساجل فيه المستشرقان الإيطاليان ، وتنازعا فيما بينهما حقيقة شعر ابن الفارض ، والمذهب الصوفي الذي انطوى عليه هذا الشعر، تنازعا ليس من شك في أنه أفاد العلم فائدة محققة ، وها نحن أولاء نذكر هنا عناوين المقالات التي كانت ثمرة لهذه الترجمة الإيطالية للتائية الكبرى :

أ – فأما مقالة نلينو الأولى فعنوانها : Il poema mistico d'Ibn al Farid in una recente traduziona italiana)

ب – وأما مقالة دي ماتيوالتي رد بها على نلينو فعنوانها :

(Sulla mia interpretazione del poema Mistico d'Ibn al Farid)

ج – وأما مقالة نلينو الثانية التي رد بها على رد دي ماتيو فعنوانها :

ومهما يكن من أمر الخطأ الذي وقع فيه دي ماتيو ، والنقائص التي كشفها نلينو في ترجمته للتائية الكبرى ، فإن هذه الترجمة قد ظفرت مع ذلك بإعجاب العلماء الأوربيين ، فقال نيكلسون عن دي ماتيو إنه أعطانا لأول مرة صورة دقيقة لأصل التائية ، وليس هذا بالعمل الهيَن . وكذلك كانت بحوث نلينو التي أثارتها هذه الترجمة محل الإكبار والتقدير ، فقال عنها نيكلسون أيضا إنها تشتمل على دراسة نقدية لأجزاء عدة من القصيدة ، هي أهم عمل قام به مستشرق أوربي درس ابن الفارض .

هذه الترجمات والبحوث ، مضافة إلى ما تقدم ذكره من تعليقات وشروح ، تظهرنا من غير شك على أن شعر ابن الفارض كان من جلال الشأن وعظم الخطر بحيث عني به وأقبل عليه أرباب الذوق من الصوفية ، وأصحاب الفكر من الباحثين: أولئك يستوعبون معانيه بأرواحهم ، ويتذوقونها بقلوبهم ، ويتعرفون أسرار هذه المعاني بما أوتوا من صفاء القلب وجلاء الذوق ، وهؤلاء يفهمونه بعقولهم ويستشفون خوافيه بنور أفكارهم، فينقلونه من لغته الأصلية إلى لغاتهم ، وينشئون حوله الدراسات الخصبة والبحوث العميقة ، ومن أولئك وهؤلاء من كان موفقا ، ومن أخطأه التوفيق . ومهما يكن من شئ فإن هذا كله يبين الحركة الصوفية التي أثارها ديوان ابن الفارض ، وغذاها ونماها شعره بما وضع عليه من شروح ، كما يظهرنا على النشاط العلمي والبحث النقدي اللذين ولدهما هذا الشعر وهذه الشروح ، والواقع أن هذه الجهود ، ما وفق منها وما لم يوفق ، هي

محاولات الشعور والعقل الإنسانيين في استنكاه أسرار الآثار الصوفية لابن الفارض ، وإدراك ما تنطوي عليه من المعاني الخفية ، واستخلاص ما تدعو إليه من المثل العليا ، وتذوق ما تفيض به من الروحانية .

على أن كارا دي ڤو ( Cara de Vaux ) قد ذهب في تقويم ديوان ابن الفارض مذهبا لا نقره عليه ، وهو أن ليس لهذا الديوان أهمية كبرى في التاريخ الفلسفي ، وأن ما هو خليق بالعناية من غير شك هو شروحه ، واستدل على ذلك بشرح القيصري للخمرية وهو الشرح الذي حلل صاحبه في مقدمته المحبة وبين أقسامها المختلفة ومزجه ببعض الآراء الفلسفية ، وانتهى فيه إلى آراء مشائية تؤلف في النهاية نظرية مسيحية . ويخطئ كارا دي ڤو في إنكاره على ديوان ابن الفارض أهميته الفلسفية وقيمته الروحية ، كما يسرف في إكباره من شأن شرح القيصري للخمرية : فإن أقسام المحبة التي ذكرها القيصري في شرحه ، والتي أكبرت هذا الشرح في عين دي ڤو ، ليست في الحقيقة من اختراع القيصري نفسه ، ولا هي من الأشياء التي لم يذكرها ابن الفارض في شعره . ولو قد أنعم دي ڤو النظر فيما تصوره " التائية الكبرى " من أطوار المحبة ، وفيما يقابل كل طور من مراتب المعرفة ، لتبين له أن ديوان ابن الفارض يمكن أن يشرح نفسه بنفسه ، وأن له من القيمة الصوفية والفلسفية ما لا يقاس إليه بعض شروحه . وليس معنى هذا أننا ننكر على الشراح جهودهم المضنية الموفقة في أكثر الأحيان ، بل الذي ننكره هنا هو ما يذهب إليه دي ڤو من إنكار قيمة الديوان من الناحية الفلسفية ، وإثبات هذه القيمة لشروحه : فمما لا شك فيه أن ابن الفارض قد انتهى في تائيته الكبرى إلى مذهب صوفي

في الوحدة انطوى على كثير من المنازع الفلسفية ، كما أنه قد أعطانا في خمريته نظرية في المحبة من حيث هي أصل الخلق والمنبع الذي فاض منه كل شئ ، وهذا ما سنحاول الإبانة عنه في الكتابين الثاني والثالث من هذا البحث .

الفصل الرابع

# ابن الفارض بين خصومه وأنصاره

الخلاف بين الفقهاء والصوفية – التوفيق بين الشريعة والحقيقة – ابن الفارض بين الإكبار له والإنكار عليه – الطعن عليه في حياته وبعد مماته – خصومه ونعيهم على حاله ومذهبه : ابن بنت الأعز – ابن تيمية – ابن خلدون – ابن حجر العسقلاني البقاعي المقبلي – السيد مُحَمَّد أمين أفندي – موقفنا من هؤلاء الخصوم ومن ابن الفارض وأذواقه ومذهبه – أنصار ابن الفارض ودفاعهم عنه : السلطان قايتباي، السلطان العثماني، زكريا الأنصاري، ابن حجر الهيثمي – ابن خلدون – السيوطي – الشعراني – خاتمة .

١ – يحدثنا التاريخ بأن ثمة خلافا قويا قد نشأ بين الفقهاء والصوفية، وبأن هذا الخلاف كان يقوي أمره ويشتد في بعض الأحيان حتى يأخذ صورة الخصومة العنيفة التي لم تكن بين أهل الظاهر وبين أهل الباطن فحسب ، بل كانت بين أهل الظاهر أنفسهم إذ يتناولون حياة صوفي من الصوفية . ويحاولون أن يتعرفوا حقيقة مذهبه وعقيدته ، ومبلغ ملاءمة هذا كله أو منافاته لأحكام الكتاب والسنة . فكان بعضهم يتعصب لهذا الصوفي أو ذاك ، ويرى أن ما فاضت به نفسه من أذواق وأحوال وما نطق به لسانه من عبارات وأقوال . ليس فيه ما يتنافى وأحكام الشريعة ، في حين أن بعضهم الآخر كان يتعصب على هذا الصوفي أو ذلك ، فينظر إلى أحواله وأقواله وسلوكه في حياته العامة والخاصة ، على أن كل أولئك ضروب من الأباطيل ، وألوان من الجهالات والأضاليل . وكل فريق من

أولئك وهؤلاء يحاول أن يدلل على صدق رأيه بما ورد في القرآن الكريم ، وما أثر عن النبي من حديث شريف ، وعن الصحابة والتابعين وغيرهم من السلف الصالح . والحق أن من الصوفية فريقا متطرفا عبر عن حاله ومذهبه بعبارات هي غاية في الجرأة ، وأبعد ما تكون عن حدود القصد والاعتدال ، كذلك كان من الفقهاء فريق لم يلتزم في حكمه حدود الإنصاف ، وإنما أطلق لأهوائه العنان ، فلم يأت حكمه منزها عن الغرض، ولا مبرأ من التعصب المذموم الذي لا يستند إلى أساس قوي من أسس الشريعة ، ولا يقوم عليه دليل قاطع من أدلتها . وليس من شك في أن أولئك وهؤلاء كانوا مسرفين على أنفسهم وعلى الحق . على أن هذا إن كان صحيحا بالقياس إلى بعض الصوفية أمثال أبي يزيد البسطامي الذي آثر السكر على الصحو ، وعبر عن فنائه في الله واتحاده به بقوله : "سبحاني ما أعظم شاني" ، والحسين بن منصور الحلاج الذي قال في مثل هذا المقام مقالته المشهورة " أنا الحق " ، وبعض الدراويش الذين أطلقوا أنفسهم على سجيتها ، وخلوا بينها وبين شهواتها فدخنوا الحشيش ، أو شربوا الخمر ، أو أتوا من المنكرات ما لا يقره شرع أو خلق ، وادعوا أنهم إنما يفعلون هذا كله لأنهم وصلوا إلى مقام سقطت عنهم فيه التكاليف – إذا كان هذا صحيحا بالقياس إلى هؤلاء ، فمن الصحيح أيضا أن كثيرا من الصوفية قد اصطنع الحزم والعزم وآثر في سلوكه الخضوع لأحكام الشرع وقوانين الخلق ، وعمد في مذهبه وفي أقواله التي يصور بها هذا المذهب إلى التمشي مع أحكام الكتاب والسنة ، وإذا كان صحيحا أيضا أن من الفقهاء من تجاوز حدود الحق والاعتدال ، وساير سوء النية أو سوء الفهم

، فحكم على بعض الصوفية بأنه كافر أو زنديق أو ملحد ، وهو لا يرمي من وراء هذا إلى إرضاء الله أو ابتغاء وجهه أو وضع الحق في نصابه ، بل هو يقصد إلى تملق عاطفة الجمهور ، أو التقرب من أصحاب السلطان ، أو إشباع شهوة الغرور وحب الظهور ، أو النعي على صوفي بعينه لشئ منه في نفسه ، إذا كان ذلك كذلك ، فمما لا شك فيه أننا نلتقي في كثير من الأحيان بطائفة صالحة من الفقهاء الذين أقل ما يوصفون به أنهم أصحاب نفوس صافية ، وعقول راقية ، وقلوب عامرة بالإيمان الصادق الذي لا شبهة فيه ولا غبار عليه ، وهذا كله من شأنه أن يجعل أحكامهم مقبولة ومعقولة إلى حد بعيد .

٢ – ومهما يكن من أمر هذا الخلاف بين الفقهاء والصوفية ، ومن أن الصوفية قد نظروا إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم ، وإلى أنفسهم على أنهم أهل الحقائق والبواطن ، ومن أنهم يضعون علمهم من حيث هو علم بالحقيقة في مرتبة أعلى من علم الفقهاء من حيث هو علم بأحكام الشريعة الظاهرة – مهما يكن من أمر هذا كله فإننا نلاحظ أن طائفة لا يستهان بها من الصوفية قد جعلت من الطريقة أداة لمعرفة الحقيقة دون أن تكون منافية لأحكام الشريعة . وها هو ذا القشيري يصور لنا التوفيق بين الطريقة فيما تقصد إليه من تحقيق بالحقيقة وبين الشريعة فيقول: " إن الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة غير مقبولة : فالشريعة أن تعبد الله ، والحقيقة أن تشهد الله : الشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر ، وأخفى وأظهر :

الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره ، والحقيقة أيضا شريعة من حيث إن المعارف به سبحانه أيضا وجبت بأمره " . ولعل فيما قاله النبي عليه السلام من أن الإسلام هو التحقق بالإحسان ، وأن الإحسان هو " أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك " ، لعل في هذا القول ما يدل دلالة واضحة على إمكان التوفيق بين الشريعة من حيث هي تحقق بالعبودية ، وبين الحقيقة من حيث هي شهود للربوبية ، الأمر الذي يترتب عليه أن تسقط حجة القائلين بأن المحور الذي يدور عليه التصوف وهو مشاهدة الحقيقة ، شئ لا أساس له من الشريعة .

٣ – وإذا كانت الخصومة بين الفقهاء والصوفية قد لعبت دورا خطيرا على مسرح الحياة الدينية الإسلامية خلال العصور التاريخية المختلفة، وكان ابن الفارض – على نحو ما صورنا حياته وشخصيته في الفصول المتقدمة – شاعرا صوفيا من أصحاب الأذواق والمواجيد ، وله ديوان شعر عبر فيه عن مذهبه الصوفي في الحب ، لاسيما في قصيدتيه " نظم السلوك " و " الخمرية " ، فلابد إذن من أن يكون لما خضعت له نفسه من حال ووجد ، وما أثر عنه من سلوك وآثر من ذوق ، وما صدر عنه من شعر يصور مذهبه الصوفي وعقيدته الدينية ، صداه في أوساط الفقهاء ، وأثره في تاريخ الحياة الدينية والروحية في العصر الذي عاش فيه الرجل ، وفي العصور التي تلت ذلك العصر ، وهذا هو ما نريد أن نعرض له في هذا الفصل ، فنتعرف رأي رجال الدين ممن نعوا عليه وأرجفوا به ، وممن ذادوا عنه ودفعوا كل شبهة من دونه .

قضى ابن الفارض حياته موضع تقدير الوزراء والكبراء والعلماء حتى إن واحدا منهم لم ينكر عليه شيئا من حالاته ولا نظمه . وظفر في آخر حياته بإعجاب الملك الكامل به ، وإقباله عليه هذا الإقبال الذي شهدنا بعض آثاره في الفصلين الأول والثاني . ومات فإذا هو يصيب في مماته ما أصاب في حياته من إجلال وإكبار . وليس أدل على ما انتهى إليه أمر الرجل في حياته من هذا كله أنه عندما كان يمشي في المدينة ، كان الناس يلتفون من حوله ويتهافتون عليه ، ويريد كل منهم أن يقبل يده ، فلا يمكن أحدا من ذلك ، بل كان يكتفي بمصافحتهم ووضع يده في أيديهم . وليس أدل على ما انتهى إليه عند مماته من أن الناس كانوا يتهافتون على حمل نعشه ويتزاحمون على جنازته . وليس من شك في أن رجلا ينهي إلى ما انتهى إليه ابن الفارض من هذا كله ، لابد أن يكون قد انتهى من تصفية نفسه وتنقية قلبه وتهذيب ضميره إلى حد بعيد ، أقل ما يوصف به إنه ملائم كل الملائمة لما ينبغي أن تطمح إليه الإنسانية الراقية من مثل أعلى في حياة الفرد والجماعة .

٤ – على أننا إذا تأملنا ما أشار إليه ابن الفارض نفسه في تائيته الكبرى ، رأينا أن حظه من الإعجاب به والإجلال له لم يكن مطلقا ، ولا بمنجاة من طعن الطاعنين وإرجاف المرجفين : فاستمع إليه حيث يقول :

وهـذي يـدي لا أن نفسـي تخوفـت ... سواي ولا غيري لخيري ترجت ٢٦٥

ولا ذل إخمـال لـذكري توقعـت ... ولا عـز إقبـال لشـكري توخـت

ولكن لصد الضد عن طعنه على ... عـلا أوليـاء المنجـدين بنجـدتي ٢٦٧

وحيث يقول :

وكيــف وباســم الحــق ظــل تحققــي          تكون أراجيف الضلال مخيفتي ٢٧٩

إلى أن يقول :

ولي مـــــن أتم الــــرؤيتين إشـــــارة          تنـزه عــن رأي الحلـول عقيـدتي ٢٨٤

وفي الـذكر ذكـر اللبس لـيس بمنكـر          ولم أعد عن حكمي كتاب وسنة ٢٨٥

لتتبين أن هناك من طعن على الشاعر في حياته ، ورماه باعتقاد الحلول الذي ينكره الإسلام ، ولترى أيضا أن الرجل فيما يدفع به عن نفسه هذه الشبهة لا يعنيه من الناس ما يستطيعون من إخمال ذكره ، أو ما يقدمون من خير له ، أو ما يظهرون من إقبال عليه ، وما يسدون من شكر له ، وإنما الذي يعنيه هنا هو أن يصد الطاعنين عليه وعلى الأولياء الذين أخذ عنهم مذهبه ، ناهيك بأنه وقد تحقق باسم الحق لم يكن لتخيفه هذه الأراجيف التي يذهب فيها المثيرون لها إلى أنه كان حلوليا ، والواقع الذي يثبته هو أنه لم يكن كذلك ، بل مذهبه هنا هو مذهب اللبس الذي لم يخرج فيه عما ورد في الكتاب والسنة .

قامت إذن في حياة ابن الفارض ضجة حول مذهبه وعقيدته ، ومبلغ ملاءمة هذا المذهب وهذه العقيدة لما ورد في الكتاب والسنة . أما من أثار هذه الضجة ، وأشاع هذه الأراجيف ، فذلك ما لم يذكر ابن الفارض عنه شيئا أكثر من الإشارة التي تضمنتها أبياته الآنفة الذكر . على أن هذه الضجة التي قامت في حياة الرجل ، ولم تصل إلينا أخبارها واضحة مفصلة، لم يكد يمضي عليها

زمن بعد وفاة الشاعر ، حتى كانت قد قويت واشتدت ، ووضحت ، وامتدت ، وإذا برجال الدين يتناولون حياته الصوفية وما له فيها من أذواق ومواجيد ، ويعكفون على مذهبه الصوفي وما ينطوي عليه من تعاليم ، وإذا بهم يختلفون حول هذا كله ، ففريق يرى في أحواله ومواجيده ضروبا من الهذيان الحاصل من تعاطي الحشيش ، والاستعانة به على إحداث الغيبة ، ويرى في مذهبه من سوء الاعتقاد والقول بوحدة الوجود والحلول ما ينافي تعاليم الإسلام ، وفريق آخر ينظر إلى أحوال الرجل ومواجيده على أنها آية من آيات ولايته ، ودلالة من دلالات صفاء نفسه ونقاء سريرته ، وجلاء عين بصيرته ، وينظر إلى مذهبه على أنه ليس حلولا أو وحدة للوجود أو غير ذلك من العقائد الضالة والمذاهب المخالفة لتعاليم الإسلام ، بل هو إشراقة من إشراقات الكشف، ونفحة من نفحات الإلهام ، أشرقت بها جوانب نفسه وقد صفت ووصلت إلى آخر طور من أطوار الحب الذي تزول فيه التفرقة بين المحبوب والمحب أو بين الرب والعبد . وقد ظل الخلاف قائما بين خصوم ابن الفارض الطاعنين عليه ، وبين أنصاره الذائدين عنه ، يقوى ويعنف حينا ويلين ويضعف حينا آخر ، حتى كان المحرم من سنة ٨٧٥ هـ وإذا بهذا الخلاف يبلغ أقصى ما يبلغ من الحدة والشدة حدا كاد يتزعزع معه النظام العام . وما فتئت الحال على ما هي عليه من قلق واضطراب ، وظل رجال الدين على ما هم عليه من تنازعهم أمر ابن الفارض وعقيدته بينهم ، حتى كانت سنة ٩٢٦ هـ وإذا بالقاضي الشافعي زكريا بن مُحَمَّد الأنصاري يصدر فتواه التي يبرئ فيها ابن الفارض مما نسب إليه من مذهب ضال وعقيدة زائغة . وقد نقل ابن الألوسي البغدادي عن المناوي ما صور به هذا الأخير اختلاف الناس في حكمهم على ابن الفارض وغيره من الصوفية وهو قوله: " والحاصل أنه اختلف في شأن صاحب الترجمة ( ابن الفارض ) ، وابن عربي ، والعفيف التلمساني ، والقونوي ، وابن هود ، وابن سبعين ،

وتلميذه الششتري، وابن مظفر، والصفار ، من الكفر إلى القبطانية ، وذكر بعض التصانيف من الفريقين في هذه القضية . ولا أقول كما قال بعض الأعلام : سلم تسلم والسلام ، بل أذهب إلى ما ذهب إليه بعضهم أنه يجب اعتقادهم وتعظيمهم ، ويحرم النظر في كتبهم على من لم يتأهل لتنزيل ما فيها من الشطحات على قوانين الشريعة المطهرة . وقد وقع لجماعة من الكبار الرجوع عن الإنكار" . ونقل أيضا عن الكمال الأدفوي ما ذكره من رأى أن الظاهر في " التائية الكبرى " وهو قوله :"... وأما التائية فهي عند أهل العلم ( يعني الظاهر ) غير مرضية ، مشعرة بأمور ردية " .

٥ – ولعل أول ما وصلنا من أخبار النعي على ابن الفارض ، والإرجاف به ، والتشنيع على أحواله ومذهبه ، بعد وفاته ، يرجع عهده إلى أيام السلطان قلاوون حين كان أمر الوزارة إلى قاضي القضاة تقي الدين عبدالرحمن بن بنت الأعز المتوفي سنة ٦٥٩ هـ : فقد أوقع ابن بنت الأعز هذا بشمس الدين الأيكي ، وذمه ولامه على أنه كان يأمر الصوفية بالاشتغال " بنظم السلوك " قصيدة ابن الفارض التي يميل فيها إلى الحلول، ولكنه رجع فعدل عن لومه ، وعن اتهامه ابن الفارض بأنه من القائلين بالحلول ، واستغفر الله مما فرط منه في حق الأيكي وابن الفارض ، وذلك بعد أن سمع أبيات الشاعر التي أنكر فيها الحلول ، ونزه عنه عقيدته، وهي هذه الأبيات التي أثبتنا بعضها ، وأشرنا إلى بعضها الآخر آنفا .

٦ – ومن ألد خصوم ابن الفارض الذين ظهروا بعد ذلك ، وأمعنوا في نقده وتجريحه ، تقي الدين ابن تيمية المتوفي سنة ٧٢٨ هـ : فقد نظر هذا العالم الحنبلي المتطرف إلى ما روى عن ابن الفارض من أحوال ومواجيد ، وإلى ما أثر

عنه من شعر ، وما يعبر عنه هذا الشعر من مذهب صوفي ، فإذا هو يرى أن الرجل لم يكن في شئ من هذا موافقا لتعاليم الإسلام ، ولا ما عرف عن النبي والصحابة والتابعين ومن إلى أولئك جميعا من السلف الصالح :

فنحن نعلم مما ذكرناه في الفصل الثاني من هذا الكتاب عن حياة ابن الفارض الصوفية ، أن الرجل كان من المعنيين بالسماع والرقص ، وأنه كان يستعين بهما على التواجد ، وأن عنايته بهما قد بلغت به حدا جعله يتخذ لنفسه بمدينة البهنسا بيتا تقيم فيه طائفة من الجواري والمغنيات والضاربات على الدفوف والشبابات . وابن تيمية يقرر في هذا الصدد أن الاجتماع لسماع القصائد الربانية ، سواء كان بكف أو بقضيب أو بدف ، وكان مع ذلك شبابة ، لم يفعله أحد من الصحابة ، لا من أهل الصفة ، ولا من التابعين ، بحيث لم يكن فيهم من يجتمع على هذا السماع لا في الحجاز ولا في اليمن ولا في مصر ولا خراسان ولا المغرب .

ومهما يكن من رأي ابن تيمية هنا ، فإن السماع من المسائل التي اختلف حولها الفقهاء اختلافا طويلا متصلا ، فذهب بعضهم الآخر إباحته . وقد أعطانا الغزالي صورة واضحة لهذا الاختلاف ، إذ عرض كثيرا من الأحاديث والأقوال المأثورة عن السلف الصالح مما حاول كل فريق أن يؤيد به مذهبه . ناهيك بما ذكره الهجويري من أن فريقا من العلماء قد أجمع على إباحة سماع الأدوات الموسيقية إذا لم يكن هذا السماع سبيلا إلى الارتداد ، ولا منتهيا بالعقل إلى السير في طريق الضلال . هذا فيما يتعلق بالسماع في ذاته ، أما فيما يتعلق بالرقص الذي يحصل من السماع ولازمه،

والذي رأينا أن حياة ابن الفارض الذوقية كانت خاضعة له ، متأثرة به ، فقد حدثنا الهجويري بما يفيد أنه مختلف عن السماع في أنه لا أساس له سواء في الشريعة أم في طريق الصوفية ، فلم يوص به أحد من المشايخ ، أو تجاوز حدوده المقررة ، وأن كل الآثار التي يوردها أهل الحشو تبريرا لإباحة الرقص لا قيمة لها . فإن صح ما ذكره الغزالي والهجويري من أن السماع مباح لدى فريق من العلماء ، وما ذكره الهجويري وحده من أن الرقص لا أساس له في الشرع أو في طريق القوم ، انبني على ذلك أن يكون لسماع ابن الفارض ما يؤيده من الشرع ، وأن يكون رقصه بدعة من البدع التي ليست من تعاليم الإسلام أو مقرراته في شئ . على أننا إذا فهمنا رقص ابن الفارض على حقيقته التي كشفنا عنها في الفصل الثاني من هذا الكتاب ، وهي أن هذا الرقص لم يكن من النوع الذي يستريح فيه العبد بالوجد لا بالموجود ، بل هو من النوع الذي يشهد فيه الواجد الموجود ويغيب به عن وجده . إذا فهمنا هذه الحقيقة الدقيقة ، تبينا في ضوئها أن رقص شاعرنا ما لم يكن صارفا له عن الموجود الحقيقي وهو الله، أو سبيلا ينتهي به إلى الارتداد عن دينه ، فهو ليس مما يتنافى مع الشرع.

ولم يقف ابن تيمية عند تجريح ابن الفارض في أذواقته ومواجيده ، بل هو قد تجاوز هذه الأذواق والمواجيد إلى ما انتهى إليه الشاعر عن طريقها من مذهب صوفي : فقد كان ابن الفارض في رأي ابن تيمية ، كما كان ابن عربي ، والقونوي ، وابن سبعين ، وعامر البوصيري ، ونجم الدين بن إسرائيل ، والحلاج ، وأوحد الدين الكرماني وعفيف الدين التلمساني ، من القائلين بوحدة الوجود التي يصدر فيها أصحابها عن أصلين باطلين يخالفان

دين المسلمين واليهود والنصارى مخالفتهما للمعقول والمنقول . وأحد هذين الأصلين هو الحلال والاتحاد ، وما يقاربهما من قول بوحدة الوجود وهو مذهب القائلين بأن الوجود واحد لا فرق في ذلك بين الوجود الواجب للخالق والوجود الممكن للمخلوق . وعند ابن تيمية أن مثل القائلين بوحدة الوجود كمثل النصارى وغالية الشيعة في القول بالاتحاد والحلو ، إلا أن هؤلاء يقولون بالحلول المقيد الخاص الذي ينتهي بتأليه المسيح أو علي ، وأولئك يقولون بالحلول المطلق العام . ولا يشك ابن تيمية في أن في قول هذا الفريق الأخير من الكفر والضلال ما هو أعظم مما في قول اليهود والنصارى . أما ثاني الأصلين فهو الاحتجاج بالقدر على فعل المحظور ، والقدر – في رأي ابن تيمية – يجب والإيمان به ، ولا يجوز الاحتجاج به على مخالفة أمر الله ونهيه ، ووعده ووعيده . والذي يعنينا هنا هو أن نلاحظ أن ابن تيمية كان من الناعين على مذهب ابن الفارض وغيره من الصوفية الذين ذهبوا هذا المذهب . أما أن ابن تيمية مصيب في فهمه مذهب ابن الفارض أو مخطئ ، وأما أن اتهامه شاعرنا بالكفر والضلال أمر ملائم أو غير ملائم لطبيعة المذهب الصوفي للرجل ، ومطابق أو غير مطابق للمعقول والمنقول ، فكل أولئك مسائل نكتفي بالإشارة إليها هنا ، على أن نتناولها بالتفصيل في الفصل الثاني من الكتاب الثالث ، وهو الفصل الذي سنحاول فيه الكشف عن علاقة حب ابن الفارض بمذهبه في الوحدة ، وعن حقيقة هذه الوحدة ، وهل كانت وحدة وجردية بالمعنى الحقيقي الذي لا يفرق فيه بين وجود الخالق وبين وجود المخلوق ، أو أنها وحدة من نوع آخر .

٧ – ولم يكن ابن تيمية وحده هو الذي فهم مذهب ابن الفارض على أنه وحدة وجودية مبنية على الحلول والاتحاد ، بل شاركه في ذلك طائفة من النقاد والفقهاء : فابن خلدون المتوفي سنة ٨٠٨ هـ يرى في معرض الكلام عن متأخري الصوفية المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس ، أن الكثير من هؤلاء الصوفية قد ذهب إلى الحلول والوحدة ، وضرب لذلك مثلا بالهروي في كتابه " المقامات " ، وابن عربي ، وابن سبعين ، والعفيف التلمساني ، وابن الفارض ، وابن إسرائيل في قصائدهم . ويرى ابن خلدون أيضا أن سلف هؤلاء كان مخالطا للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة، الدائنين بالحلول وإلهية الأئمة، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم ، وتشابهت عقائدهم . وإذا كنا نعلم أن للإسماعيلية عقائد تخالف تعاليم الإسلام ، وفلسفة قد لا تكون مطابقة للعقيدة السليمة ، استطعنا أن نتبين في وضوح ما يعنيه ابن خلدون من تأثر الصوفية بالإسماعيلية ، لاسيما فيما يتعلق بالحلول وهو من العقائد الرئيسية عند الإسماعيلية ، ومن الأمور التي شاعت في كتب الصوفية وقصائدهم .

ولابن خلدون رأي في كتب الصوفية نتبين من خلاله إلى أي حد ينظم ابن الفارض في سلك متأخري الصوفية الذين هم عنده كافرون ، بخلاف متقدميهم فإنهم في رأيه مؤمنون . وقد نقل عن ابن خلدون هذا الرأي ، أو إن شئت فقل بعبارة أصح ، هذه الفتوى ، مؤلف يمني عاش في القرن الحادي عشر الهجري ، هو صالح بن مهدي المقبلي ، وإليك ما نقله عن ابن خلدون في حكم هذا الأخير على كتب الصوفية :

"... وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة ، وما يوجد من تسنمها بأيدي الناس ، مثل " الفصوص " و " الفتوحات " لابن

عربي و " اليد " لابن سبعين و " خلع النعلين " لابن قسى ، و " عين اليقين " لابن برجان ، وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمساني وأمثالهما أن يلحق بهذه الكتب ، وكذا شرح ابن الفرغاني للقصيدة التائية من نظم ابن الفارض : فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت ، بالتحريق بالنار، والغسل بالماء ، حتى ينمحي أثر الكتابة، لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين ، ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق ، وإلا فينتزعها منه ولي الأمر، ويؤدبه على معارضته في منعها، لأن ولي الأمر لا يعارض في المصالح العامة" .

٨ – وثمة خصم آخر من خصوم ابن الفارض ، وأشدهم حطًا عليه، واتهاما لمذهبه بالكفر والضلال وهو شهاب الدين أحمد بن علي بن مُحَمَّد بن حجر الكناني العسقلاني المتوفي سنة ٨٥٢ هـ : فقد عبر عن رأيه في شاعرنا بقوله :

" ينعق بالاتحاد الصريح في شعره ، وهذه بلية عظيمة ، فتدبر نظمه ولا تستعجل، ولكنك حسن الظن بالصوفية، وما ثم إلا زي الصوفية وإشارات مجملة ، وتحت الزي والعباءة فلسفة وأفاعي ، فقد نصحتك والله الموعد ". ولم يكتف ابن حجر بهذا، بل هو يؤيد رأيه برأي الذهبي الذي قال فيه عن ابن الفارض ما نصه : " إنه شابه بالاتحاد في ألذ عبارة ، وأرق استعارة، كفالوذج مسموم "، ورأى البلقيني وقد قرأ عليه ابن حجر أبياتا من تائية ابن الفارض الكبرى، فقال عند سماعها : "هذا كفر ، هذا كفر".

على أننا نظن أن ما ينعي به ابن حجر هنا على ابن الفارض ، إنما كان في الوقت الذي كان ينظر فيه إلى الصوفية نظرة عداء واستهزاء ، ويقوم فيه أقوال القوم تقويما يستند إلى مقياس مخالف لمقياس الذوق الذي هو أساس بناء كل تصوف . ويغلِب هذا الظن لدينا ما ذكرناه في الفصل السابق عند الكلام على شروح ( التائية الكبرى ) من أن ابن حجر قد شرح بعض أبيات منها ، وقدم شرحه إلى الشيخ مدين ليكتب له عليه إجازة ، فكتب له هذا الأخير ما جعله يدرك أنه لم يتذوق ما يشرح ، ولم يفهمه على طريقة القوم وأسلوبهم في الذوق والفهم ، الأمر الذي دعا ابن حجر إلى أن يغير رأيه ، وأن يعدل عن فهمه ، وسوء ظنه في الصوفية . فإن صح هذا ، نبني عليه أن يسقط اتهام ابن حجر لابن الفارض من حساب الأراجيف . وإذا سلمنا جدلا بأن ما ينسبه كل من ابن حجر والذهبي إلى ابن الفارض من قوله بالاتحاد ، وما يصوران به رأيهما في مذهب الرجل ، يعبر تعبيرا صادقا عما يقرران من ضلال هذا المذهب وفساده ، وكفر صاحبه ، فإنه يبقى بعد هذا أن نناقش هذين الرأيين لنتبين هل كان ابن حجر والذهبي يفهمان مذهب ابن الفارض فهما سليما مستقيما ملائما لطبيعة أذواقه ومواجيده ، أو أنهما كانا يتجنيان على الرجل ، ويرميان مذهبه بما ليس منه في شئ .

ولما كنا سنتناول مسألة الوحدة التي انتهى ابن الفارض إلى تقريرها والشعور بها في كل من الكتابين الثاني والثالث ، فقد آثرنا ألا نعرض هنا لرأي ابن حجر أو الذهبي أو غيرهما ممن ينسبون ابن الفارض إلى الاتحاد

من العقائد الضالة ، إلا بعد أن نتبين حقيقة هذه الوحدة في مواضعها من الكتابين التاليين .

٩ – ولعل من ذكرنا من الناعين على ابن الفارض ، المتهمين له في مذهبه وعقيدته ، لم يكونوا شيئا بالقياس إلى برهان الدين إبراهيم البقاعي المتوفي سنة ٨٥٨ هـ : فقد أفرد كتابين تناول فيهما ابن عربي وابن الفارض، وأبان عن ضلال مذهبهما ، وفساد عقيدتهما وانحلال خلقهما ، واصطنع فيهما من الإسراف في التعبير ، والمبالغة في التشنيع ، ما يعطي عن الرجلين صورة منفرة من شأنها أن تصرف عن صاحبيها القلوب المؤمنة، وتبغضها فيهما . هذان الكتابان هما: " تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي " و " تحذير العباد ، من أهل العناد ، ببدعة الاتحاد " . وليس من شك في أن هذين الكتابين كان لهما أثر قوي في تشويه الصورة الجميلة الجذابة التي عرضناها لحياة ابن الفارض الخلقية في الفصل الثاني من هذا الكتاب : فقد جمع البقاعي أسماء طائفة كبيرة من علماء الدين ، وذكر كثيرا من الكتب واستند إلى كل أولئك في إثبات ما يرمي به كلا من ابن عربي وابن الفارض من المطاعن التي تنال من خلقهما وعقيدتهما الدينية ومذهبهما الصوفي ، وتضعهما في زمرة الكفرة أو الزنادقة أو الملحدين فهو ينقل مثلا عن عضد الدين الإيجي صاحب " المواقف " قوله عن ابن عربي وهو : " أنه كان كذابا حشاشا كأوغاد الأوباش " ، وقوله عن ابن الفارض الذي يبين فيه أن الشاعر كان متابعا لابن عربي في ذلك وهو : " ... وقد تبعه في ذلك ابن الفارض حيث يقول : أمرني النبي ﷺ بتسمية التائية " نظم السلوك " ، إذ لا يخفى على العاقل أن ذلك من الخيالات المتناقضة الحاصلة من الحشيش ، إذ عندهم أن وجود الكائنات هو الله تعالى ، فإذن الكل هو الله، فلا نبي ولا رسول ، ولا مرسل ولا مرسل إليه ... " . ويحاول البقاعي في

كتابيه المشار إليهما أن يوازن بين " فصوص الحكم " لابن عربي وبين تائية ابن الفارض الكبرى ، وتنتهي به الموازنة إلى أن المذهب الذي يقرره الرجلان في هذين الأثرين هو مذهب وحدة الوجود ، وأنه لا فرق بين " الفصوص " و " التائية " إلا في أن هذه شعر ، في حين أن تلك نثر : فابن الفارض من هذه الناحية كابن عربي من القائلين بوحدة الوجود التي هي في نظر البقاعي ما هي إلا من فساد العقيدة وضلال المذهب . ومن هنا نرى البقاعي يذكر أسماء العلماء الذين كفروا ابن الفارض وابن عربي بسبب ما نقل من حالهما ، وما صدق ذلك من كلامهما . وهو بهذا إنما يحاول أن يثبت ما ذهب إليه من أن المتكلمين في ابن عربي كثيرون ، وأنه كان له علم كثير في فنون كثيرة ، وله خداع كثير ، غر به خلقا ، فأثنى عليه لذلك قوم من المؤرخين خفي عليهم أمره ، وأن العلماء اتفقوا على تكفيره بحيث أصبح ذلك أمرا إجماعيا ، وما ذهب إليه أيضا من أن ابن الفارض لم يوجد لأحد من أهل عصره ، الخبيرين بحاله ، ثناء عليه بعدالة أو ولاية ، ولا ظهر عنه علم من العلوم الدينية ، ولا مدح النبي صلى الله عليه وسلم بقصيدة واحدة على كثرة شعره ، فدل ذلك على سوء طويته ، وأن القدح قد نقل فيه نقلا قطعيا عن محبيه ومبغضيه : فقد قال شراح تائيته ، التابعون لطريقته ، والمنتقدون عليه من أهل السنة ، إن أهل زمانه، وكلهم من أهل الشريعة ، رموه بالفسق والإباحة . وقد أيد البقاعي مذهبه في ابن الفارض ، فعدد نحوا من أربعين عالما ، هم دعائم الدين من عصر ابن الفارض إلى عصر البقاعي ، وكلهم يرمي الرجل بما ينظمه في سلك الكفرة أو الزنادقة أو الملحدين أو الإباحيين ، ويجرح مذهبه فيجعله في عداد المذاهب الضالة ، والعقائد الفاسدة . ومن هؤلاء العلماء عز الدين بن عبدالسلام ، وابن دقيق العيد ، وتقي الدين السبكي ، وبدر الدين ابن جماعة وزين الدين الحنفي ، وشرف الدين الزواوي المالكي ، وسعد الدين الحنبلي .

ولم يقف البقاعي عند هذا الحد من ذكر أسماء العلماء ، بل تجاوزه إلى ذكر أسماء الكتب التي لأصحابها رأى في كل من ابن عربي وابن الفارض ومذهبيهما : فهو يذكر من هذه الكتب " الميزان " و " ولسان الميزان " وكلاهما لابن حجر العسقلاني ، و " تاريخ ابن كثير " و " ناصحة الموحدين وفاضحة الملحدين " للعلاء البخاري ، و " الفتاوي المكية " للعراقي ، و " تاريخ العيني " ، و " شرح التائية " للبساطي ، و " كشف الغطاء " لابن الأهدل .

وهكذا يتهم البقاعي ابن الفارض وابن عربي في خلقهما ، ويؤيد اتهامه بما عمه صاحب " المواقف " من أنهما كانا يصطنعان الحشيش ، ومن أن ما انتهيا إليه من تقرير الوحدة ونفي الاثنية والكثرة إنما هو ضرب من الوهم والخيال الذي يحصل في العقل من فعل الحشيش . على أنه إن كان صحيحا أن بعض الصوفية أقرب إلى غلاة الشيعة ، وإلى الإسماعيلية الباطنية بنوع خاص فيما يبيحون من ضلالات ، وما يأتون من منكرات منها تعاطي الحشيش ، وأن مذهب هذا البعض قد انتشر في العامة فأدى بهم إلى فنون من الإباحة ، وألوان من الحماقة ومخالفة الدين إذ يصطنعون أشكالا من العبادة يزعمون أنها سبيلهم إلى الله ، وإن كان صحيحا أيضا أن فريقا من الصوفية قد أتى في سلوكه بكثير من الأباطيل ، وفي مذهبه بطائفة من الأضاليل إن كان هذا كله صحيحا ، فصحيح أيضا أن من الصوفية طائفة صالحة امتازت بالخلق القويم واعتناق المذهب المستقيم مع قواعد الشرع وأحكام الدين ، وأغلب الظن عندي أن ابن الفارض كان واحدا من هذا الفريق الأخير ، وأن ما اتهمه به صاحب " المواقف " ،

ونقله عنه البقاعي ، ليس صحيحا : إذ لو كان صحيحا ، لما تهيأ لابن الفارض ما تهيأ له من إجلال الملك الكامل وهو هذا الملك الأيوبي السني بكل ما في الكلمة من معنى . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لو انتهى إلى الملك الكامل من حال ابن الفارض وسلوكه وطريقته في العبادة ما يشعر من قريب أو من بعيد بأنه كان متأثرا بتعاليم غلاة الشيعة أو متأثرا طريقتهم في العبادة ، لما تردد الملك في محاربته والقضاء على تعاليمه ، ولما وصلنا شئ مما يحدثنا به المؤرخون من إقباله عليه وإكباره له . ولعل فيما ذكره ابن خلكان عن سيرة ابن الفارض في حياته الخلقية ما يكفي لدحض مزاعم البقاعي وعضد الدين ومن إليهما ، لاسيما أن ابن خلكان – بحكم معاصرته لابن الفارض واتصاله به ومشاهدة كثير من حاله – يعد أصدق المصادر في هذا الصدد .

ومهما يكن للمعلومات التي أوردها البقاعي من قيمة تاريخية ومذهبية ، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نبرئه من سوء الفهم في بعض الأحيان ، وسوء النية في بعضها الآخر : فهو حين يقرر أن مذهب ابن الفارض هو عين مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، إنما يدل على أنه لم يفهم الفرق بين اتحاد ابن الفارض من حيث هو حال ، وبين وحدة الوجود عند ابن عربي من حيث هي حقيقة واقعة ، وهو حين يزعم أن شراح تائيته، التابعين لطريقته، والمنتقدين له من أهل السنة ، قالوا إن أهل زمانه، وكلهم من أهل الشريعة ، وأرباب الطريقة ، رموه بالفسق والإباحة ، إنما يتجنى على الرجل ، وعلى معاصريه ، وعلى الحقيقة معا : فلو قد حقق البقاعي هذا كله ، وتحرَى وجه الحق فيه ، وخلص نفسه من شوائب الهوى

والحسد وسوء النية ، فدرس حياة ابن الفارض وعصره ومذهبه ، دراسة منزهة عن الغرض لانتهى إلى ما كان ينبغي أن ينتهي إليه ، وهو أن ابن الفارض كان في حياته الخاصة والعامة مثلا أعلى ، وأن ما عرف من حاله ، وما ذاع من شعره ، كان موضع إعجاب الملك ، وإكبار العظماء والعلماء من أهل زمانه .

١٠ – وثمة مؤلف متأخر عاش في القرن الحادي عشر الهجري ، هو صالح ابن مهدي المقبلي اليمني صاحب كتاب " العلم الشامخ ، في إيثار الحق على الآباء والمشايخ " ، الذي تناول فيه ابن عربي وابن الفارض وغيرهما من الصوفيه ، فأوسع أخلاقهم تجريحا ، ومذاهبهم نقدا وتشنيعا ، وهو إنما يستند في أكثر ما يورده إلى ابن تيمية ، وقد سبق أن عرفنا رأيه في ابن الفارض وابن عربي . وحسبنا أن ذكر هنا ما يراه المقبلي في ابن الفارض مذهبه ، فاسمع إليه حيث يقول : " ... ويكفيك كلام ابن الفارض الذي أذعنوا له طرا ما ظاهره الاتحاد ، والتزام الكفر ، والترفع على الأنبياء ، وعلى الجملة فلم يبق ما يمكن دعواه من المقامات الرفيعة ، ولا ما تأتي به الخلاعة من البذاءة الشنيعة ، إلا ادعاه " ، لترى أنه إنما يرمي شاعرنا بما يرميه به هنا لما فهمه من تائيته الكبرى حيث يعلن خلع العذار في هذه الأبيات :

خلعت عذارى واعتذاري لابس الـ ... خلاعة مسرورا بخلعي وخلعتي ٧٧

وخلع عذارى فيك فرضي وإن أبى اقـ ... ـترابي قومي والخلاعة سني

وليسوا بقومي ما استعابوا تهتكي ... فأبدوا قلًي واستحسنوا فيك جفوتي

وأهلــي في ديــن الهــوى أهلــه وقــد رضـوا لي عـاري واسـتطابوا فضـيحتي ٨٠

فابن الفارض هنا يعلن أنه خلع العذار ، وأن هذا الخلع أو هذه الخلاعة وما يستتبعان من فضيحة ، كل أولئك أحب إلى نفسه وآثر عنده إلى الحد الذي جعله يتخذ منه مذهبا . والمقبلي لا يفهم هذا الكلام إلا على ظاهره ، ولا يلتفت إلى أن الشاعر إنما يتكلم رمزا أو تلويحا ، ويعبر عما يعنيه في لغة الوجد والشطح ، وهي أكثر ما تكون مخالفة للغة الأحوال العادية ، ولهذا نراه يحط على الرجل ، ويشنع به ، ويرميه بما يدل عليه ظاهر لفظه من خلاعة وتهتك وفضيحة : ولو قد فكر المقبلي في أن ابن الفارض من أصحاب الأحوال ، وقدَر ما يكون عليه صاحب الحال من غيبة ، وما يقع تحت سلطانه من وجد وشطح ، وما يعمد إليه من رمز وألغاز بحكم حاله ، لو فكر المقبلي في هذا كله وقدره حق قدره ، لكان أصح فهما ، وأقوم رأيا ، وأقرب إلى روح الصوفية ، وما تنطوي عليه ألفاظهم من المعاني البعيدة عن ظاهر هذه الألفاظ . وها هو ذا ابن الفارض يبين لنا في غير تائيته الكبرى ما يعنيه بخلع العذار ، وما ينفي عنه أنه كان متهتكا أو إباحيا ، بل هو يتخذ من خلع العذار حجابا يستر به محبوبه عن أعين الناظرين ، صيانة له ، وغيرة عليه ، كما يدل على ذلك قوله :

فجعلــت خلعــي للعــذار لثامــه إذ كـان مـن لـثم العـذار معـاذا

وبقوله :

ممنعــة خلــع العــذاري نقابهــا مسـربلة بـردين قلـبي ومهجـتي

وهذا وأشباهه من قبيل الشطحات ، وهي ألفاظ موهمة وعبارات مبهمة تصدر عن الصوفية في أحوالهم ، ويأخذهم بها أهل الشرع فينسبون بعضهم إلى الخلاعة والإباحة على نحو ما يفعل المقبلي وأشباهه بابن الفارض ، ويضعون بعضهم الآخر في زمرة الكفرة والملاحدة على نحو ما فعل أكثر أهل الظاهر بابن الفارض وابن عربي وغيرهما من الصوفية ومهما يكن من شئ فقد وجدت هذه الشطحات من بعض أهل الظاهر من يلتمس لأصحابها العذر على نحو ما سنذكره بعد عند الكلام على أنصار ابن الفارض إذ نعد ابن خلدون واحدا منهم على الرغم من أنه كان أحد الذين حطوا على الصوفية وطعنوا في كتبهم وقصائدهم ، وكان ابن الفارض وبعض شعره موضعا لهذا الحط والطعن كما سبق بيانه آنفا .

ويذهب المنكرون على ابن الفارض إلى أبعد مما ذكر : فهم لا يقفون عند حد الإرجاف والتشنيع بمذهب الرجل وعقيدته ، وما شوهد من حاله إبان حياته فحسب ، بل هم يتجاوزون هذا كله إلى التشنيع عليه فيما يحكي عنه من تمثيل الجنة له عند ما حضرته الوفاة ، وما صدر عنه من كلام بعضه نثر وبعضه شعر وهو في تلك الحال ، : فهؤلاء المنكرون يقولون إنه لما كشف له الغطاء وتحقق أنه غير الله ، وأنه لا حلول ولا اتحاد، قال ما قال . ونحن لا نشك في أن الإنكار هنا راجع إلى أن أصحابه يتمسكون بحرفية ما يقرءون من كلام ابن الفارض وشعره ، ويحكمون عليه من حيث دلالته الظاهرية ، صارفين النظر عن أن من صدر عنه هذا الكلام أو هذا الشعر كان صوفيا خاضعا لأحوال ومواجيد لها أثرها في حياته النفسية ، ولابد من أن يكون لها صدى فيما يقول ، فإذا

قوله ينطوي على ما يظنه أهل الظاهر خلاعة ، أو تهتكا ، أو حلولا ، أو اتحادا، والواقع أنه ليس من هذا كله أو بعضه في شئ بل كل ما هنالك أنه قول قيل بلسان الحال ، وصاحب الحال معذور لأنه لا يملك من أمر نفسه شيئا.

**١١** – على أن السيد مُحَمَّد أمين أفندي واعظ الحضرة القادرية في بغداد المتوفي سنة **١٢٧٣ هـ** قد كتب على عبارة الجوهر لمحمد بن عبدالرحيم الحنفي المنقولة في تأويل بعض كلمات الصوفية ، وأنها قد صدرت منهم في شطحاتهم وسكرتهم وغيبتهم ، ما يفيد أن من الواجب إنكار هذه الشطحات، وأن منكرها مثاب عند الله ، لأنها عنده من الضلال والكفر، وليست من الشطحات والسكر . وضرب لهذا مثلا بأبيات ابن الفارض التي يتحدث فيها عن اتحاده بمحبوبته الحقيقية وهي الذات العلية فيقول :

| | |
|---|---|
| لهـا صـلواتي في المقـام أقيمـه | وأشـهد فيهـا أنها لي صـلت **١٥٢** |
| كـلانا مصـلٍ واحـد ناظـر إلى | حقيقتـه بالجمـع في كـل سـجدة |
| ومـا كـان لي صـلى سـواي ولم تكـن | صـلاتي لغيري في أداكـل ركعـة **١٥٤** |

**١٢** – وظاهر من كل ما قدمنا من المطاعن ، أنها على كثرتها وتعدد الموجهين لها تكاد تدور حول محور واحد ، هو أن ابن الفارض من المعتنقين لوحدة الوجود ، والقائلين بالاتحاد والحلول ، وهذا يكفي من غير شك لأن يجعل منه خارجا على تعاليم الكتاب والسنة . إلا أن دراسة حياته الصوفية التي قدمناها في الفصل الثاني من هذا الكتاب ، وتحليل شعره بصفة عامة ، وتائيته الكبرى وخمريته بصفة خاصة ، وهو هذا التحليل

الذي سنقدمه في الكتابين الثاني والثالث من هذا البحث ، قد أعاننا على فهم مذهبه فهما إن لم يكن مستقيما من كل الوجوه ، فهو على الأقل ملائم لطبيعة الحياة النفسية التي كان يحياها الرجل ، ومطابق لمقتضيات الأحوال الصوفية التي كانت تتعاقب على نفسه :

فانهينا إلى أن مذهب ابن الفارض ليس وحدة الوجود ، ولا ما إليها من الاتحاد والحلول ، بل الأمر عنده لا يتجاوز الوحدة اللفظية التي لم يستطع شاعرنا ، وقد وصل من حبه إلى آخر أطواره ، وهو طور الفناء عن نفسه والشعور بالبقاء في محبوبته وهي الذات العلية ، إلا أن يصطنعها في التعبير عن حاله . وأكبر الظن أن يكون ابن الفارض قد التمس الألفاظ والعبارات التي يترجم بها عن نفسه ، وعما انتهى إليه في حبه من وصال محبوبته ، وأنسه بها ، وإلغاء التفرقة بينه وبينها ، فلم يجد خيرا من معجم وحدة الوجود يسعفه بالألفاظ والعبارات التي صور فيها حاله ، وكانت سببا في أن أنكر عليه المنكرون ، وشنع به المشنعون ، الحق أن كل أولئك كانوا من المسرفين .

١٣ – على أن ابن الفارض وإن كان قد عني بكثرة الناعين عليه ، فهو مع ذلك لم يعدم أنصارا يذودون عنه ، ويدفعون من دونه ما حام حوله أو حول مذهبه من شبهات . ولقد كان بعض هؤلاء الأنصار من أصحاب السلطان ، وأهل العلم ، ورجال الدين ، الذين لهم من المكانة العظمى والشأن الكبير في مسائل الدين وأحكام الشرع ، ما لا سبيل معه إلى الشك في إيمانهم ، أو التردد في الاطمئنان إلى حكمهم . ولا نعني بهذا ما سبق أن بيناه في سياق هذا الفصل

، وفيما سبق من فصول هذا الكتاب ، مما ظفر به ابن الفارض من إجلال معاصريه ، سواء في ذلك من كان ملكا ، ومن كان وزيرا ، أو أديبا ، أو فقيها ، أو محدثا ، وإنما الذي نعنيه هنا هو هذا التقدير الذي كان لشاعرنا في نفوس الأجيال التي جاءت بعد مماته : فقد أعلن السلطان قايتباي نصرته لابن الفارض وسط ما كان قائما في عهده من الخصومات العنيفة ، والآراء المتضاربة في أمر شاعرنا ومذهبه . وعندما استقرت الدولة العثمانية في مصر ، أمر السلطان في سنة ٩٢٤ هـ بتلاوة القرآن خلال شهر رمضان في سبعة أماكن معروفة بالقاهرة، كان من بينها مسجد ابن الفارض . وفي سنة ٩٢٦ هـ أصدر القاضي الشافعي زكريا بن مُحَّد الأنصاري فتواه التي برأ فيها ابن الفارض مما نسبه إليه خصومه ، ونسبوه به إلى العقيدة الضالة . وقد كان الفقيه الشافعي أحمد بن حجر الهيثمي المتوفي سنة ٩٧٣ هـ ممن دافع عنه ، وردَ من دونه طعن الطاعنين .

١٤ – ونحن – إن كنا قد عددنا ابن خلدون بين خصوم ابن الفارض – نستطيع هنا أن نعده بين أنصاره ، ولو أنه لم يصرح بذلك : فقد عرفنا من حياة ابن الفارض أنه صاحب غيبة وأحوال ، وأشرنا إلى أنه كان في مذهبه متأثرا بهذه الغيبة وهذه الأحوال ، فصدر عنه ما صدر من الشطحات . وهنا نستطيع أن نتخذ من ابن خلدون نصيرا من أنصار ابن الفارض ، وذلك فيما يراه في هذه الشطحات حيث يقول : " إن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها ما لا يقصدونه ، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور . فمن علم منهم فضله واقتداؤه ، حمل على القصد الجميل من هذا . وإن

العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها ، كما وقع لأبي يزيد وأمثاله . ومن لم يعلم فضله ، ولا اشتهر ، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين ما يحملنا على تأويل كلامه . وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر من حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضا ، ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفه بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور وهو مالك لحاله والله أعلم " . فإذا ذكرنا ما كان عليه ابن الفارض في حياته من غيبة عن الحس قد يطول أمدها حينا وقد يقصر حينا آخر ، واستعدنا ما سبقت الإشارة إليه من أن يذهب بما يذهب إليه الشاعر عن بعض أبياته يمكن أن يعد من قبيل الشطحات ، وقاربنا بين ما يقرره ابن خلدون في النص الآنف الذكر ، وبين ما عرفناه من حياة ابن الفارض ومذهبه ، رأينا إلى أي حد يمكن أن يعد ابن خلدون مدافعا هنا عن أهل الواردات والشطحات الذين كان ابن الفارض واحدا منهم .

١٥ – ويلوح أن أكثر المدافعين عن ابن الفارض تعصبا له ، وتحمسا لدافع الشبهة عنه ، هو جلال الدين السيوطي المتوفي سنة **٩١١هـ** : فقد أفرد كتيبا وضعه في صورة مقامة وسماه " قمع المعارض بنصرة ابن الفارض"، وتناول فيه المنكرين على الشاعر الصوفي بالتجريح الذي هو أدنى ما يكون إلى الهجاء المقذع منه إلى النقد العلمي البرئ ، وحاول أن يدفع من دون الرجل مزاعم خصومه ومطاعنهم مستدلا بما كان له في نفوس معاصريه من أهل الشريعة والحقيقة وأصحاب الحديث ، من مكانة عظيمة وشأن جليل : فهو يقول عن خصوم ابن الفارض " إنهم لم يقفوا عند نص القرآن ، ولا هم امتثلوا ما ورد عن سيد ولد عدنان ، ولا هم علموا ما قرره أئمة الشان ، ولا هم جنحوا إلى طريقة

جارية على قانون الحق والفرقان " . وهو يسقط حجة هؤلاء الخصوم فيقول عن ابن الفارض نفسه : " ... ألم يجتمع به الشهاب السهروردي ، وحلاه بالطراز اللازوردي ، ومقامه في علم الشريعة والحقيقة معروف ، ومحله في العظمة والجلالة مرسوم وموصوف ، وقد كان داعيا مرشدا ، ومسلكا به يقتدي ، فلا أنكر عليه ، أو حذر الناس مما لديه ، بل شهد له بالمحبة ، ودل عليه تلامذته وصحبه ؟ ! ألم يجتمع به حافظ عصره وزاهده الشيخ زكي الدين المنذري وغيره من حفاظ الحديث ؟ .. وكم إمام كان في عصره ، في حجازه وشامه ومصره ، ما منهم أحد وجه إليه إنكارا ، ولا حط مقدارا ، ولا هدم له منارا ، وذلك لما شاهدوه من سنى أحواله ، وتواتر عندهم من أنه محب عاشق واله " . وقد أشار السيوطي بعد هذا إلى البلقيني المتوفي ٩٣٠ هـ ، وقد سئل عن رأيه في ابن الفارض ، فأجاب بقوله : " ما أحب أن أتكلم فيه " ، وإلى أن البلقيني حين أنكر بعض أبيات ابن الفارض ، لم ينكرها إلا خشية اعتقاد ظاهرها . وانتهى السيوطي إلى أنه لا يلزم من هذا الإنكار تنقيص من يوجه إليه أو ازدراء مقامه ، وإلى أن الأسلم هو أن يحسن الظن بالصوفية من أمثال ابن الفارض ، وأن نحمل كلامهم على محامله المقبولة وتأويلاته الحسنة : فقد تضافرت نصوص الأئمة على التحذير من الإنكار والرجوع إلى حسن التأويل .

١٦ – على أن أنصار ابن الفارض من الصوفية أكثر من أن نحصيهم ونلم بمظاهر تعصبهم له وتأثرهم به . ولعلنا حين نكتفي بذكر الذين ذكرنا من المنتصرين لشاعرنا ، إنما نقصد إلى إثبات أن أهل الظاهر لم يكونوا كلهم من المنكرين على الصوفية وعلى ابن الفارض الذي كان واحدا منهم . أما أهل الباطن والكشف فهم بطبيعة الحال أحق بنصرة ابن الفارض ، وذلك بحكم مشربهم وذوقهم اللذين هما عين مشربه وذوقه ، الأمر الذي ينبني عليه أن

يكون دفاعهم متأثرا بتعصبهم لمن كان من أهل طريقتهم . ومع هذا فسنذكر هنا على سبيل المثال واحدا من الصوفية هو عبدالوهاب الشعراني المتوفي سنة ٩٧٣ ﻫ والذي حاول أن يؤيد طريقة الصوفية ، وأن يوفق بين الحقيقة والشريعة بصفة عامة ، وأن يبرئ ابن الفارض وابن عربي مما نسب إليهما بصفة خاصة : فالشعراني يذكر ابن الفارض في مواضع متفرقة من كتبه الكثيرة ، ولا يذكره إلا بقوله " سيدي عمر بن الفارض " . وهو يذكر أنصاره والمتأثرين له والآخذين عنه ، والناقدين لمزاعم خصومه ، وينتهي من هذا كله إلى أنه كان من أولياء الله الصالحين الذين يجب اعتقادهم والإكبار من شأنهم وعدم الإنكار عليهم . يضاف إلى هذا ما حاوله الشعراني في كتابه " اليواقيت والجواهر ، في بيان عقائد الأكابر " من مطابقة بين عقائد أهل الكشف ، وعقائد أهل الفكر، وذلك ليتأيد كلام أهل كل دائرة بالأخرى . ناهيك بما ينقله الشعراني عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري من قوله إن كلام الأئمة لا يخلو عن ثلاثة أحوال : فإما أن يوافق صريح الكتاب والسنة ، وهذا يجب اعتقاده جزما، وإما أن يخالف صريح الكتاب والسنة ، وهذا يحرم اعتقاده جزما ، وإما ألا يظهر لنا موافقته ولا مخالفته ، وهذا أحسن أحواله الوقف .

١٧ – وإذا كان ابن الفارض واحدا من الصوفية الذين اختلف الناس حوالهم ، وذهبوا مذاهب شتى في أمر عقيدهم وإيمانهم ، وكان من شعره مالا سبيل إلى أن يقطع فيه برأي ، وكان من هذا الشعر ما قيل بلسان الحال ، مما جعل المسائل التي عرض لها في غاية الدقة والخفاء لكثرة شبهها ، واختلاف قرائنها ، وتفاوت دواعيها ، واصطباغها بهذه الصبغة النفسية التي تجعل فهمها عسيرا على الذين لم يكابدوا أحواله ومواجيده ،

أو الذين يريدون أن يخضعوا هذه المسائل للعقل الذي يقول عنه ابن الفارض نفسه إنه لا يستطيع أن يدرك ما ينكشف للسالك عن طريق ذوقه ، وذلك في هذين البيتين من تائيته الكبرى :

فـثم وراء العقــل علــم يــدق عــن مـدارك غـايات العقـول السـليمة ٦٧٥

تلقيتــه مــني وعــني خذتــه ونفســي كانـــت مـــن عطـــائي ممـــدتي ٦٧٦

إذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه إذن أن نقف من ابن الفارض مذهبه موقفا معتدلا ، فنأخذ ما يتمشى من أحواله وأقواله مع الشرع على ما هو عليه ، ونؤول ما يحتاج إلى التأويل من الأقوال والأحوال ، على محامله الحسنة إن كان إلى ذلك سبيل ، وإلا فإنكاره أولى إذا كان مخالفا للشرع مخالفة صريحة واضحة لا تقبل شكًا ولا جدالا . لاسيما أن الحكم على أذواق الصوفية وأقوالهم التي تعبر عن مذاهبهم ، وما عسى أن يكون فيها موافقة أو مخالفة لأحكام الكتاب والسنة ، كل أولئك يستدعي – كما يقول تقي الدين السبكي – " معرفة طرق جميع أهل اللسان من سائر قبائل العرب في حقائقها وجازاتها واستعاراتها ، ومعرفة دقائق التوحيد وغوامضه ، إلى غير ذلك مما هو متعذر جدا على أكابر علماء عصرنا فضلا عن غيرهم " . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الخير كل الخير هو ألا نساير الهوى ، ولا نحكّم سوء النية أو سوء الفهم ، عندما نريد أن نحكم حكما سليما مستقيما إلى حد بعيد على كل من صدر عنه لفظ غامض أو عبارة مبهمة يمكن أن يؤولا تأويلات مختلفة لعل في بعضها ما يحسن الظن بصاحبه ، وأن يكون رائدنا هو ذلك المبدأ الأسمى الذي قرره رسول الله

ﷺ في قوله : " لأن يخطئ الإمام في العفو ، أحب إليَ من أن يخطئ في العقوبة "

وهكذا نرى من كل ما تقدم في فصول هذا الكتاب الأول من بحثنا، أن حياة ابن الفارض وشخصيته وديوانه ومذهبه ، كل أولئك كان خليقا بالدرس والتحليل والتعليل بحيث يتهيأ لنا إعطاء صورة ، إن لم تكن تامة من كل الوجوه ، فليس أقل من أنها مقاربة لما كان عليه الرجل في حياته العامة والخاصة ، وكافية لتكوين فكرة عن مكانته من تاريخ الحياة الروحية في الإسلام ، وأثره في الحياة الدينية والفكرية سواء في عصره أم في العصور التي تعاقبت بعد ذلك ، أما حبه الذي قضى حياته هاتفا به ومرتلا أناشيده ، وما لهذا الحب من أطوار يسمو بعضها على بعض ، ويختلف بعضها عن بعض ، وما ينطوي عليه هذا الحب من المعاني الصوفية ، والأذواق الروحية ، وتحليله من الناحية النفسية ، فذلك كله ما سنحاول أن نكشف عنه في الكتاب التالي .

# الكتاب الثاني

# حب ابن الفارض وأطواره

## الحب الإلهي قبل ابن الفارض

١ - احتفظ تاريخ الآداب العربية الإسلامية بألوان أربعة للغزل امتاز كل منها بطابع خاص بطبعه ومثل أعلى يطمح إلى تحقيقه :

(١) غزل العذريين وهم الذين كانوا يرتلون في شعرهم أنشودة الحب العفيف ، ومنه شعر مجنون ليلى وجميل بثينة ، وكثير عزة .

(٢) غزل الإباحيين أو المحققين كما يسميهم أستاذنا الجليل الدكتور طه حسين ، وهم الذين كانوا يصورون في شعرهم الحب المادي ، ويصفون لذاته العملية ، وزعيمهم عمر بن أبي ربيعة .

(٣) الغزل العادي الذي ليس في حقيقة الأمر إلا استمرارا لغزل الجاهليين المألوف .

(٤) غزل الصوفية الذين اتخذوا من الشعر أداة يستعينون بها على بث حبهم للذات الإلهية ، ووصف أحوالهم ومقاماتهم في طريق هذا الحب، وزعيمهم عمر بن الفارض الذي يعد شعره في الحب الإلهي أرقى وأسمى ما وصل إليه الغزل الصوفي العربي من دقة الوصف ، ورقة الشعور ، وخفة الروح ، والذي يعنينا من هذه الألوان الأربعة للغزل هو من غير شك غزل الصوفية الذي يحسن أن نلم به هنا إلمامة

يسيرة تمهيدا لدراسة حب ابن الفارض وأطواره ومعرفة هل كان هذا الحب إلهيا أو غير إلهي .

٢ – يظهرنا تاريخ التصوف الإسلامي على أن الحياة الروحية في الإسلام ، كانت في أول عهدها بالظهور عبارة عن هذا الزهد الذي أخذ يقوى ويشتد سلطانه على نفوس الزهاد والعباد : ففي الفترة التي تقع بين سنَي ٤٠ هـ و ١١٠ هـ ، ازداد عدد الزهاد الذين انشروا في البصرة والكوفة والمدينة ، وحدثتنا عنهم كتب الطبقات ، وصورت لنا ما كانوا يأخذون به أنفسهم من مجاهدات ورياضات قوامها الزهد والتقشف الورع . ولو أردنا أن نميز هذا الطور من أطوار التصوف الإسلامي بميزة خاصة ، لرأينا أن أخص ما كان يمتاز به زهد الزهاد ، وعبادة العباد فيه ، أنهم كانوا يصدرون عن الخوف من النار والطمع في الجنة، وبعبارة أخرى أنهم كانوا يعبدون الله عبادة مشوبة بغرض يسعون إليه من وراء هذه العبادة وهو أن يثيبهم الله بإدخالهم الجنة التي أعدها لعباده المتقين .

ولعل أظهر الشخصيات التي ظهرت في هذه الفترة ومثلت روح العصر تمثيلا واضحا قويا ، هي شخصية الحسن البصري (٢١ – ١١٠ هـ): فقد كان الحسن البصري زاهدا في هذه الحياة الدنيا ، مزدريا لها ، وكان يعبر عن زهده بالحزن الدائم الذي يعد في رأيه خير ما ينمو به العمل الصالح . هذا فيما بينه وبين نفسه ، أما فيما بينه وبين الله فقد كان الحسن مخوفا إلى أبعد حدود الخوف الذي يرى أنه ليس ثمة شئ خير منه ينمي التقوى . وليس أدل على إسراف الحسن في الخوف ، إذعانه له ، من قول الشعراني عنه : " كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له".

٣ – وبينما كانت حياة الزهاد في القرن الأول للهجرة ، وفي شطر من القرن الثاني ، على ما كانت عليه حياة الحسن من زهد قوامه الخوف من عذاب النار ، والشوق إلى ثواب الجنة ، إذا بالحياة الصوفية ترقى رويدا رويدا ، فتتجه وجهة أخرى لا يدفعها إليها خوف من عقاب ، أو طمع في ثواب ، إنما الذي يدفعها هو حب الله حبا لا يقصد به إلا مطالعة وجهه الكريم ، والاستمتاع بجماله الأزلي . وأغلب الظن أن أول من أخرج التصوف عن تأثره بعامل الخوف ، وأخضعه لعامل الحب ، هي هذه الزاهدة العابدة العاشقة: رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ هـ والتي يقول عنها الأستاذ ما سينيون ، إنها تركت في الإسلام أريجا من الولاية لن يتبخر ، وإنها استعملت في غير تردد لفظة الحب في العشق الإلهي معتمدة على ما ورد في القرآن ، وإننا إن كنا نرى غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد تغنى " الحب " أو " العشق " ، فإن أحدا من هؤلاء الزهاد أو العباد لم يسبق رابعة إلى استعمال لفظة " الحب " استعمالا صريحا ، وتوجيهه إلى الله توجيها قويا ، وربطه بالكشف هذا الربط الذي تظهرنا عليه أبياتها المشهورة التي تقول فيها :

أحبك حبين : حب الهوى ... وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى ... فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له ... فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ... ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

فأنت ترى من هذه الأبيات أن رابعة تناولت فيها الحب الإلهي بشكل صريح ، وأنها قسمت هذا الحب إلى قسمين : حب الهوى ، وهو

عبارة عن شغلها بذكر الله عمن سواه ، وحب الله لذاته ، وهو هذا الحب الذي تطالع فيه جمال الربوبية ، وأن أعلى الحبين وأرقاهما هو من غير شك حب الله الذي تجرد عن الهوى ، وقصد به إلى مشاهدته ، واجتلاء طلعته . وهذا الحب الثاني المجرد عن الهوى ، المنزه عن الغرض ، هو من غير شك ما كانت تؤثره رابعة على غيره ، كما يدلنا على ذلك قولها في إحدى مناجاتها : " إلهي إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقني بنار جهنم ، وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها ، وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي " ، وقصتها مع سفيان الثوري ، وقد سألها ما حقيقة إيمانها ، فأجابته بقولها : " ما عبدته خوفا من ناره ، ولا حبا لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حبا له وشوقا إليه" . وسنرى عند تحليلنا لحب ابن الفارض ، وتقسيمه إلى أطوار ثلاثة ، كيف كان الشاعر متأثرا بمذهب رابعة إلى الحد الذي يمكن اعتباره معه تلميذا لها في الحب الذي لا يوجهه خوف من نار أو طمع في جنة ، بل إن غرضه الأسمى هو الظفر بنظرة من وجه المحبوبة الحقيقية كما تظهرنا على ذلك قصة احتضاره ، وتمثل الجنة له .

ولو استطردنا في ذكر تاريخ لفظة " الحب " أو " المحبة " واستعمالها في التصوف الإسلامي لرأينا أن رابعة كانت صاحبة الفضل كل الفضل على من جاء بعدها من صوفية المسلمين الذين اصطنعوا لفظة " الحب " في غير ما تردد أو إبهام . ولو نظرنا فضلا عن هذا إلى أقوال بعض الصوفية الذين عاصروا رابعة . أو سبقوها ، لتبينا مقدار الأثر الذي تركته هذه المرأة في الحياة الروحية ، ولعرفنا قيمة هذا التوجيه الجديد الذي وجهته لها : فنحن نلاحظ مثلا أن مالك

بن دينار المتوفي سنة ١٣١ هـ ، لم يكن يستعمل في أقواله لفظة " الحب " فيما يتعلق بالله ، ولكنه كان يستعمل بدلها لفظة " الشوق " . ونلاحظ أيضا أن عبدالواحد ابن زيد المتوفي سنة ١٧٧ ، هـ كان يؤثر لفظة " العشق " على لفظة " المحبة " التي رفضها لأنها في رأيه أثر من الآثار اليهودية والمسيحية . ومع أن عبدالواحد بن زيد كان من الفقهاء ، إلا أنه خالفهم باستعماله لفظة "العشق"، للدلالة على الحب الإلهي ، وهذا غير جائز في حق الله لأن العشق هو – كما قال أبو علي الدقاق – مجاوزة الحد في المحبة ، والحق سبحانه لا يوصف بأنه يجاوز الحد ، فلا يوصف بالعشق ، ولا يقال أيضا إن عبدا جاوز الحد في محبته لله تعالى . ومهما يكن من رأي الفقهاء في العشق ، ومنافاته للذات الإلهية ، فقد فضله عبدالواحد بن زيد على المحبة في القرن الثاني للهجرة ، كما أن صوفيا من صوفية القرن الثالث ، هو أبو الحسين النوري المتوفي سنة ٢٩٥ هـ رأي أن العشق ليس بأكثر من المحبة .

وما زالت لفظة " الحب " مختفية من معجم الاصطلات الصوفية ، حتى كانت رابعة ، وكانت أقوالها المنظومة والمنثورة ، ففتحت بها هذا الفتح الجديد ، وأضافت إلى المعجم الصوفي لفظة لا كغيرها من الألفاظ التي تستعمل دون أن يكون لاستعمالها أثر في توجيه العواطف والأفكار ، ولكنها لفظة غيرت وجه الحياة الصوفية ، ووجهتها وجهة جديدة ، ودفعتها إلى تحقيق غاية سامية جديدة لا صلة بينها وبين الخوف من العقاب ، أو الأمل في الثواب .

٤ – أخذت لفظة " الحب " تشيع في أقوال الزهاد والعباد الذين عاشوا بعد رابعة : فهذا هو معروف الكرخي المتوفي سنة ٢٠٠ أو ٢٠١ هـ ، تبين لنا

أقواله على قلتها وقصرها ، أنه قبل اللفظتين اللتين كانت تدور حولهما المناقشات في مدرسة بغداد وهما الطمأنينة ( = المعرفة ) والمحبة . وهذا أيضا هو الجنيد المتوفي سنة ٢٩٧ هـ ، قد استعمل لفظة المحبة ، وقال فيها كلاما يعده صوفية وقته خير ما قيل في تحديدها ، وفضلا عن هذا كله فإننا نلاحظ أن عناية الصوفية بمسألة المحبة ودراستهم لها بلغت شأوا بعيدا في القرن الثالث للهجرة ، حتى إن أحدهم وهو المحاسبي المتوفي سنة ٢٤٣ هـ ، وضع فيها فصلا خاصا هو أشبه ما يكون برسالة ، تحدث فيه عن أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منة إلهية ، أودع الله بذرتها في قلوب محبيه ، كما تحدث عن اتحاد المحب بالمحبوب ، وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد . وكان ذو النون المصري المتوفي سنة ٢٤٥ هـ ، من صوفية القرن الثالث الذين استعملوا في غير تردد لفظة الحب ، كما كان أول من فصل مسألة المعرفة . ولدينا من رجال المدرسة الخراسانية في ذلك القرن يحيى بن معاذ الرازي المتوفي سنة ٢٥٨ هـ ، نراه يستعمل لفظة الحب استعمالا صريحا ، ويقول عنه الأستاذ ماسينيون إنه أول من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب .

وهكذا شاعت لفظة الحب أو المحبة في أقوال الصوفية ورسائلهم إبان القرن الثالث للهجرة شيوعا أخذ شكله الجذاب القوي في الحلاج المتوفي سنة ٣٠٩ هـ ، بالذي ترك في مسألة المحبة ، وما يتصل بها ثروة خصبة استغلتها الصوفية في العصور التي جاءت بعده استغلالا قويا . خلف الحلاج آثارا كثيرة في المحبة ، بعضها منظوم وبعضها منثور ، وكلها واضح صريح في دلالته على أن الرجل قصد بها إلى حب الله ، ووصف ما أحسه فيه من الأحوال والمواجيد ، وما انتهى إليه فيه من الاتحاد حينا والحلول حينا آخر .

٥ – وعلى هذا النحو من الذيوع والانتشار أخذت مسألة المحبة تحتل من نفوس الصوفية ومؤلفاتهم المحل الأرفع ، فعدها بعضهم من المقامات، وعدها بعضهم الآخر من الأحوال ، وأفردوا لها من هذه الكتب فصولا خاصة يحللونها فيها ويحددونها، ويكشفون عن وجه الحق فيها تارة بكلام منظوم ، وتارة بكلام منثور . وإن نظرة إلى " التعرف لمذهب أهل التصوف " للكلاباذي المتوفي سنة ٣٨٠ هـ و " قوت القلوب " لأبي طالب المكي المتوفي سنة ٣٨٦ هـ و " كشف المحجوب " للهجويري المتوفي سنة ٤٥٦ هـ أو ٤٦٤ هـ ، و " الرسالة " للقشيري المتوفي سنة ٤٦٥ هـ ، و " إحياء علوم الدين " للغزالي المتوفي سنة ٥٠٥ هـ ، و " محاسن المجالس " لابن العريف المتوفي سنة ٥٣٦ هـ – تكفي لأن نقف من خلالها على مقدار عناية المؤلفين الصوفيين بهذه المسألة ، ومحاولتهم إثبات ما دار حولها من آراء ، وما قيل فيها من أقوال كانت بمثابة المواد الأولية التي اعتمد عليها الشعراء الصوفيون المتأخرون في نظم أشعارهم في الحب الإلهي .

٦ – وعن هذا الحب صدرت طائفة قيمة من الشعر الغزالي الذي استعان به أصحابه على الإعراب عما تتأثر به نفوسهم من المواجيد ، وما يتعاقب على هذه النفوس من الأحوال . وليس من شك في أن ما يدخل من هذا الشعر في باب الغزل الإلهي ، لم يقصد به أصحابه الجمال الفني لذاته ، ولا الصناعة الشعرية من حيث هي ، وإنما هو ضرب من التعبير وجده أكثر ملاءمة لحقائقهم ، وتصوير ما تكنه سرائرهم من ناحية ، ورأوا أنه أقدر على التأثير في السامع تأثيرا قويا ، وأدعى إلى إهاجة العاطفة ، وإثارة الشعور من ناحية أخرى . وإنك لتراهم قد عمدوا في هذا الشعر إلى

الحب وما يتصل به من ذكر أسماء المعشوقات ، والوصل والهجر ، والقرب والبعد ، وإلى الخمر وما يتصل بها من حان وألحان ، وكأس وندمان ، وغير ذلك من الأشياء التي توجد عادة في الشعر الغرامي والخمري ، الذي يعبر به عن عاطفة إنسانية نحو معشوقة آدمية ، وعن حالة نفسية هي السكر الناشئ من تناول الخمر المستخرجة من الكرم ، ومن هنا صعب التمييز بين الشعر الغزلي والخمري العادي ، وبين الشعر الصوفي ، ومن هنا أيضا ترى فريقا من الأوربيين قد ذهب إلى اتهام الصوفية بالتهالك على الشهوات الحسية ، واللذات العملية ، كما زعم كليمان هوار ، من أن ابن الفارض كان شاعرا خمريا ، أحب الخمر المعصورة من الكرم حبا عنيفا ، ناهيك بما ترتب على اصطناع شعراء الصوفية ألفاظ الغزلين والخمريين من اتهام رجال الدين لهم بالفسق والإباحة ، ورميهم إياهم بالكفر أو الزندقة ، وناهيك أيضا بما يظنه العامة من أن ألفاظ الحب وعباراته ، وأوصاف الخمر والتغني بها ، ليس أشياء أخرى غير ما يدل عليه ظاهرها: فإما أنها رموز وإشارات، أو كتابات وتلويحات ، لها من معاني العميقة ما يجل عن فهم من ليس من أصحاب الأذواق الروحية والأحوال الصوفية ، فذلك ما لا يقبله العامة ، ولا تسيغه عقولهم ، ولا تطمئن إليه نفوسهم . وحسبنا أن نشير هنا إلى ما وجه إلى ابن عربي من طعن رجال الدين ، وما علق بنفوس العامة من سوء ظن به ، وسوء فهم شعره الغزلي الذي يصور به حبه الإلهي في ديوانه " ترجمان الأشواق " : فقد كان كل أولئك حافزا لهذا الصوفي الكبير إلى أن يضع بنفسه شرحا لهذا الديوان ، يبين فيه مراميه ، ويوضح ما خفي على العامة من معانيه .

٧ – وقد يتساءل البعض : لم لم يعبر الصوفية عن حبهم الإلهي في ألفاظ صريحة ، وعبارات واضحة ، بينة التوجيه ، بدلا من اصطناع هذا الأسلوب الرمزي الذي يولد كثيرا من الخلط والاضطراب ، ويؤدي إلى إلقاء كثير من الشبه على من يتأثر هذا الأسلوب ؟ ويجيب الصوفية أنفسهم عن هذا السؤال بما يفيد أنهم يؤثرون الإشارة على العبارة ، ويعمدون إلى التلميح دون التصريح ، سترا لحقائقهم ، وكتما لأسرارهم ، وغيرة على هذه الحقائق والأسرار من أن تشيع في غير أهلها ، أو تتكشف لمن ليس أهلا لها ، وها هو ذا القشيري يعلن إيثار الصوفية هذا اللون من الأسلوب فيقول : " إن لكل طائفة من العلماء ألفاظا يستعملونها ، انفردوا بها عمن سواهم ، وتواطئوا عليها لأغراض لهم فيها ، من تقريب الفهم على المخاطبين بها ، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم فإطلاقها . وهذه الطائفة ( يعني الصوفية ) يستعملون ألفاظا فيما بينهم ، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإخفاء والستر على من بايتهم في طريقهم ، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ، أو مجلوبة بضرف تصرف ، بل هي معاد أودعها الله تعالى قلوب قوم ، واستخلص لحقائها أسرار قوم " ، فإذا أضفنا إلى ما يذكره القشيري هنا ، أن الصوفية فيما يصلون إليه من المقامات ، وما يصدرون عنه من الأحوال ، إنما يتخذون سبيلهم من الذوق لأمن العقل ، وإذا عرفنا أن أخص خصائص الذوق الصوفي هي الصيغة الشخصية أو الذاتية ، بمعنى أن ما ينكشف لصاحب الذوق في

ذوقه ، لا يمكن أن يتكشف إلا لمن كابد حاله ، وشرب من كأسه – إذا عرفنا هذا كله ، انتهينا إلى تعليل هذا الخفاء الذي يسود أكثر الآثار الصوفية ، تعليلا يلائم طبيعة الأشياء ، وطبيعة الأغراض التي يرمي إليها الصوفية .

وبين أيدينا ديوان ابن الفارض ، وهو ما هو من تغنى الحب والجمال والخمر ، ومن ذكر أسماء المعشوقات ، وما يتصل بهذا كله من ألفاظ العذريين والمحققين من الغزلين والخمريين سواء بسواء . ونريد هنا أن نتناول حب هذا الشاعر بالتحليل والتعليل ، فنتعرف عناصره ، ونرده إلى أصله في النفس الإنسانية ، ونتبين أطواره المختلفة التي تعاقبت على حياة الرجل الروحية ، وذلك على وجه يمكننا في النهاية من أن ننتهي إلى رأي في هذا الحب ، وهل هو حب إنساني ، وغزل خمري مادي ، أو هو حب إلهي ، وتغن بأوصاف الخمر الروحية التي كني بها الشاعر عن الحب الإلهي أو المعرفة الإلهية ، على نحو ما سنبينه في مواضعه من هذا الكتاب .

الفصل الأول

# بين الحب الإنساني والحب الإلهي

من أي أنواع الغزل كان شعر ابن الفارض ؟ – أسلوب ابن الفارض في الغزل – التلويح – أحب إنساني أم حب إلهي ؟ – هل أحب ابن الفارض حبا إنسانيا ؟ – غزل ذو وجهين – غزل إلهي خالص – الجمال المطلق موضوع هذا الغزل – خصائص هذا الغزل – حب الله لأن يعرف : موضوعه وخصائصه – مدح الرسول وحب الحقيقة المحمدية .

١ – لعل أول ما يواجه الباحث عن حقيقة حب ابن الفارض وطبيعته ، هو هذه الأسئلة : من أي أنواع الغزل يمكن أن يكون شعر ابن الفارض ؟ أهو غزل من نوع غزل العذريين الذين كانوا يتغنون الحب العفيف ؟ أم هو كغزل المحققين من الإباحيين والحسيين والخمريين ؟ أم هو كغزل الجاهليين الذين كانوا يستهلون قصائدهم بطائفة من الأبيات يتغنون فيها حب هذه أو تلك من نسائهم ؟ أم هو غزل إلهي من قبيل غزل رابعة العدوية وغيرها من الصوفية ، عمد فيه صاحبه إلى معجم العذريين والإباحيين والخمريين ، فاستقى منه ألفاظه وعباراته ، واتخذ منها إشارات وكنايات يرمي من ورائها إلى حقيقة أدق ، ومعنى أعمق مما يدل عليه ظاهرها ؟ .. ولكي نجيب عن هذه الأسئلة إجابة تضع حب شاعرنا في موضعه اللائق به من أنواع الغزل المختلفة ، وتلائم طبيعة الحياة الإنسانية بصفة عامة ، وطبيعة الحياة التي كان يحياها ابن الفارض نفسه بصفة خاصة، لابد من أن نقف وقفة عند أسلوب الشاعر في الغزل ، وما

يصطنعه في هذا الغزل من ألفاظ وعبارات ، وما عسى أن يكون من هذه الألفاظ والعبارات ، إشارات وكنايات ، يعبر بها صاحبها عن حبه تعبيرا رمزيا ، ولا يدلنا أيضا من أن نذهب في حل المسألة إلى افتراض بعض الفروض ، فلعل في ذلك ما يعيننا على فهم الحياة الروحية لابن الفارض ، وعلى تفسير حبه تفسيرا لائم طبيعة هذه الحياة الروحية من ناحية ، ولا يتنافى مع ما عرفناه من سيرة الرجل في أطوار حياته المختلفة من ناحية أخرى .

٢ – ويلاحظ المتأمل في ديوان ابن الفارض ، أن هذا الديوان يكاد يكون كله تصويرا لعاطفة واحدة هي عاطفة الحب التي عبر عنها الشاعر فاستعمل طائفة كثيرة من ألفاظ الغزلين والخمريين ، ووجهها هذه الوجهة التي تخفي وتغمض في بعض القصائد ، وتظهر وتتضح في بعضها الآخر : فالحب والعشق والهوى والغرام والهيام والصبابة ، والشوق والاشتياق والجوى ، والقرب والبعد ، والوصل والصد ، كل أولئك وكثير غيره ألفاظ شاعت في ديوان ابن الفارض وتكاد تفيض بها كل قصائده . وإنه ليستعمل هذه الألفاظ على أن بعضها مرادف لبعض حينا ، وعلى أن في بعضها معنى يزيد على ما في بعضها الآخر حينا آخر ، كما يدل على ذلك قوله في " التائية الكبرى " :

| | |
|---|---|
| وجاوزت حد العشق فالحب كالقلى | وعن شأو معراج اتحادي رحلتي ٢٩٥ |
| فطب بالهوى نفسا فقدسدت أنفس العـ | ـباد من العباد في كل أمة ٢٩٦ |

وقوله في " اللامية " :

هو الحب فاسلم بالحشاما الهوى سهل  فما اختاره مضني به وله عقل

وقوله في " التائية الكبرى " أيضا :

وما بين شوق واشتياق فنيت في  تول بحظر أو تجل بحضرة ٣٢

وابن الفارض يذكر ويخاطب من يحب تارة بضمير المفرد المذكر أو المؤنث ، وتارة أخرى بضمير جمع المذكر أو المؤنث المخاطب أو الغائب . وهو حين يذكر محبوبته تراه يسميها مرة ليلى ، ومرة أخرى سلمى ، وتارة مي، وتارة أخرى سعاد، إلى غير ذلك من أسماء النساء اللائي أحبهن شعراء العرب، وتغنوا حبهن في شعرهم . وهو حين يكني عن محبوبه أو محبوبته ، تراه يعمد إلى ألوان مختلفة من الكنايات: فيخاطب محبوبه بقوله: "سائق الأظعان"، ويتحدث عنه فيشبهه بالرشا والظبي والمهاة ، بالرامي الذي يرمي الحشا بسهم لحاظه.. إلى غير ذلك من الكنايات والتشبيهات والمجازات التي حفل بها شعر شاعرنا .

وفوق هذا كله ، فإن ابن الفارض يتغنى الخمر في بعض أبيات من تائيته الكبرى وتائيته الصغرى وغيرهما من قصائده القصار . وأنه ليفرد لهذه الخمر قصيدة برمتها ، يقدم فيها أوصافها ويصف آثارها في نفوس الذين يقبلون عليها ، ويسكرون بها . وهو هنا يستعمل في صراحة كل ما يتصل بالخمر من حان ودن وكأس وقدح، وسكر ونشوة ، وألحان وندمان،

إلى غير ذلك من الأشياء التي يتردد ذكرها عادة في شعر الخمريين من القدماء والمحدثين .

وهنا نتساءل : ما شأن هذه الألفاظ التي يعبر بها ابن الفارض عن حبه ، وعن خمره ، وهذه الأسماء التي يسمى بها محبوبه أو محبوبته ؟ هل يعبر بها عن حب إنساني ، ويصف فيها خمرا مادية ، أو أنه يتخذ من هذا كله رموزا وكنايات يشير بها إلى حب إلهي ، وإلى خمر روحية ؟ .. الحق أن حل هذه المشكلة يحتاج إلى معرفة الحياة العاطفية لابن الفارض ، ودراسة أطوارها المختلفة ، وتحليل شعوره تحليلا نفسيا وتاريخيا معا ، ومحاولة الملاءمة بين هذا كله وبين شعره ، وما يصطنعه في هذا الشعر من أسلوب التصريح والعبارة ، أو أسلوب التلويح والإشارة . وليس من شك في أن ابن الفارض بحكم حياته الصوفية التي كان يحياها مذ بدأ سياحته بوادي المستضعفين بالمقطم ، حتى وافته منيته ، لابد أن يكون مثله كمثل كثير من الصوفية فيما يستعملون من رمز ، وما يؤثرون من كناية أو إشارة يعمدون فيها إلى إخفاء أسرارهم ، وستر حقائقهم عمن ليس من طريقهم ، ولا أهلا للوقوف على حقيقة المعاني التي تنطوي عليها ألفاظهم ، وليس من شك أيضا في أن ابن الفارض كان قبل التجريد والسياحة إنسانا كغيره من الناس يخضع لما يخضعون له من مطالب الحس ورغبات النفس ، ويتأثر بما يتأثرون به من جمال يتجلى في مختلف الصور الإنسانية والحيوانية والجمادية ، وإذن فليس ما يمنع من أن يكون شاعرنا قد أحب حبا إنسانيا في أول عهده ، ثم أقبل بعد ذلك على الله ، وجرد عزمه في حبه له ، وإعراضه عمن سواه ، فكان لكل من الحبين صداه في شعره ، حتى ليخيل لنا ، ونحن نقرأ بعض

أبياته ، إننا إزاء غزل من هذا اللون الذي كان يصدر عن العذريين ، أو ذاك الذي كان يتغناه الإباحيون المحققون ، وليس ما يمنع فوق هذا كله من أن يكون الشاعر قد عبر عن حبه الإلهي في لغة الغزل الإنساني متأثرا في ذلك طريقة الصوفية في الرمز والإلغاز ، ومن ثم اختلط الحيان ، وتشابه الغزلان ، وأصبحنا في أكثر الأحيان حيارى لا ندري ، حين نقرأ بعض قصائد شاعرنا ، هل نحن حيال شعر يتغنى فيه صاحبه حب ليلى أو سلمى أو سعاد حقيقة ، أو أن كل هذه الأسماء وما يوجه إلى صاحباتها ، من حديث الحب والإقبال ، والود والوصال ، والهجر والصد ، وغير ذلك ، ليس إلا لونا من ألوان التعبير الرمزي الذي آثره الشاعر غيرة على محبوبته الحقيقية ، وصيانة لأسرار محبته الإلهية من أن تنكشف لغير أهلها ، أو يقف عليها من ليس مستعدا لها ، ولا خليقا بها .

٣ – ويكاد هذا الخلط بين الحبين الإلهي والإنساني ، يكون حظا شائعا بين قصائد ابن الفارض كلها ، لا يستثني من ذلك غير قصيدتيه " التائية الكبرى " و " الخمرية " ، فهما – كما سبقت الإشارة في الفصل الثالث من الكتاب الأول – قصيدتان صوفيتان ، لاشك في أن الحب الذي تصوران ، حب إلهي خالص . وإذا صادفنا فيهما أبياتا يمكن أن تفهم على أنها غزل إنساني أو خمري ، فمن اليسير أن نؤول هذه الأبيات تأويلا صوفيا ، وتوجهها توجيها إلهيا ، لاسيما أن أسلوب الرمز والإيماء واضح هنا ، وكثرة القرائن ومقتضيات الأحوال ، تعين على فهم هاتين القصيدتين فهما صوفيا ، وتفسير الحب الذي يهتف به الشاعر فيهما على أنه حب إلهي لا شبهة فيه ولا غبار عليه .

ومهما يكن من فهم حب ابن الفارض في بعض قصائده على وجهين، أحدهما إنسابي ، والآخر إلهي ، فإن شراحه ، وهم الذين ذاقو ذوقه، ونهلو من مورده ، قد ذهبوا إلى أن كل ما يذكر في ديوانه من محبوب أو محبوبة ، ومن صور وتعينات مختلفة، سواء ما كان منها رياضا ، أو زهرا، أو شجرا ، أو طيرا ، إنما يقصد به الحقيقة الإلهية من حيث تعيناتها ، لا هذه التعينات ذاتها. وهؤلاء الشراح الذين يذهبون هذا المذهب ، وفي مقدمتهم عبدالغني النابلسي ، إنما يفعلون بشعر ابن الفارض ، ما فعله ابن عربي بشعره هو ، من تأويل الألفاظ تأويلا رمزيا يخرجها عن ظاهرها إلى ما هو أبعد من هذا الظاهر : فقد نظم ابن عربي طائفة من القصائد تغني فيها الحب الإلهي مصطنعا أسلوب الإشارة ، وشرح بنفسه هذه القصائد ، وأظهرنا من خلال هذا الشرح على أنه إنما يجري على طريقة الصوفية في الكناية والإيماء وضمن هذا كله كتابه المسمى " ذخائر الاعلاق ، شرح ترجمان الأشواق " الذي يقول في مقدمته ما نصه : " ... فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني ، وكل دار أندبها فدارها أعني ، ولم أزل في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية ، والتنزلات الروحانية ، والمناسبات العلوية ، جريا على طريقتنا المثلى ، فإن الآخرة خير لنا من الأولى .. والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية ، والهمم العلية ، المتعلقة بالأمور السماوية .. وجعلت العبارة في ذلك بلسان الغزل والتشبيب ، لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها . وهو لسان كل أديب ظريف ، روحاني لطيف .. " . فابن عربي عنا قد نبه على الطريقة التي اتبعها في ديوانه ، وأظهرنا على

الدوافع التي من أجلها آثر أسلوب الغزل والتشبيب ، وأودعه لطائف قلبه ، وحقائق حبه ، وهو بهذا قد أزال كثيرا من الشكوك والأوهام التي يمكن أن تنشأ حول شعره ، فتجعله عند البعض شعرا غزليا قصد به إلى تصوير حب إنساني خالص .

أما ابن الفارض فلعل أمر غزله وطبيعة هذا الغزل أكثر تعقيدا مما هو عند ابن عربي : ذلك بأن ابن الفارض لم يشرح ديوانه بنفسه ، ولم يبين لنا في وضوح وجلاء هل كان كل غزله إلهيا ؟ وهل ما ورد في هذا الغزل من ألفاظ وعبارات قد قيل كله بلسان الذوق والحال ، وصيغ كله على طريقة الصوفية في الرمز والإيماء إلى الواردات الإلهية ؟ على أنه إن لم يفعل فقد أظهرنا في تائيته الكبرى على أنه أخذ من التلويح بحظ وذلك حيث يقول :

وعــني بالتلــويح يفهــم ذائــق		غني عن التصريح للمتعنت ٣٩٥

بها لم يبح من لم يبح دمه وفي الـ		إشارة معنى ما العبارة حدت ٣٩٦

فهو هنا يقرر أنه قد عمد إلى التلويح دون التصريح ، وآثر الإشارة على العبارة ، وبين قيمة التلويح بالقياس إلى التصريح من حيث إن ما يصطنع فيه التلويح لا يفهمه إلا من كان صاحب ذوق ، نافذ البصيرة ، دقيق الشعور ، له من هذا كله ما يغنيه عن تصريح المتعنت الذي ينكر على صاحب الذوق تلويحه ، ويكشف لنا عما دفعه إلى إيثار الإشارة على العبارة فيقول : إن الإشارة سبيل الصوفي إلى ستر أذواقه ومكاشفاته عمن ليس من أهل الذوق والمكاشفات ، ولعله لو اصطنع أسلوب العبارة فعبر في صراحة ووضوح عن أسراره وحقائقه ، لكان في ذلك ما يحنق عليه

الناس ، ويشككهم فيه ، ويغري به أهل الظاهر فيجعلهم يبيحون دمه على نحو ما فعلوا بالحلاج ، يضاف إلى هذا كله أن ابن الفارض يؤثر الإشارة لما لها من لطافة تجعلها تتسع لأكثر مما تتسع له العبارة من المعاني . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن شعر ابن الفارض الذي يتغنى فيه الحب ، ويصف الخمر ، لا يصح أن يؤخد على ظاهر ألفاظه ، وإنما يجب أن يلاحظ فيه عامل التلويح والإشارة ، وأن يفهم على أنه صادر عن صاحب ذوق وحال .

٤ – على أننا نلقي في ديوان ابن الفارض أبياتا لا نستطيع أن نقف إزاءها مقيدين بقيود التلويح والإشارة ، بل نحن مضطرون إلى أن نذهب في فهمها مذهبا إنسانيا أو ماديا يجعل من الحب الذي يتغناه الشاعر فيها شيئا حسيا ، ومن المحبوب الذي يذكره مخلوقا آدميا ، ومن يدري فلعله نظم هذه الأبيات في وقت لم يكن قد خلص فيه بعد خلاصا تاما من أغلال الحس وشهوات النفس ، فكان إنسانا كغيره من الناس يخضع لما يخضعون له ، ويتأثر بما يتأثرون به ، فيحب هذه المرأة أو تلك حبا ، وإن كان أفلاطونيا منزها عن الأغراض الدنيئة ، فإنه حب إنساني على كل حال ، كهذا الذي يصوره الشاعر في قوله :

| | |
|---|---|
| ولمـــا تلاقينـــا عشـــاء وضـــمنا | ســواء ســبيلي دارهــا وخيــامي |
| وملنا كذا شيئا عن الحي حيث لا | رقيـــب ولا راش بـــزور كـــلام |
| فرشت لها خدي وطاء على الثرى | فقالـت لـك البشـرى بلـثم لثـامي |
| فمـا سمحـت نفسـي بـذلك غـيرة | علـى صـونها مـني لعـز مرامـي |

وبتنا كما شاء اقتراحي على المنى    أرى الملك ملكي والزمان غلامي

فإذا أخذنا هذه الأبيات على ظاهرها ، رأينا أن الشاعر قد كشف فيها عن نفسه ، وعما بلغته هذه النفس من الروحانية والصفاء ، والتنزه عن شهوات البدن . وليس أدل على هذا كله من أنه ، وقد التقى بمحبوبته ، ومنحته هذه المحبوبة قبلة ، لم يبح لنفسه أن يظفر بها ، بل هو قد قنع بأن يقضي ومحبوبته ليلتهما على المنى ، فذلك عنده خير وأبقى .

قد ذهب أحد شراح ابن الفارض ، وهو حسن البوريني إلى أن كلام الشيخ ( ابن الفارض ) ليس منزلا يأسره على قانون الحقيقة ، فكثيرا ما نرى فيه ما لا يصلح للمجاز . واستدل اليوريني على ذلك يقول ابن الفارض في هذا البيت :

أهواه مهفهفا ثقيل الردف  كالبدر يجل حسنه عن وصف وبقوله في هذا البيت أيضا :

ما أحسن ما بتنا معا في برد    إذ لاصق خده اعتفاقا خدي

ولكن النابلسي يذهب في فهم هذين البيتين مذهبه في شرح ديوان ابن الفارض كله ، فيحملهما من المعاني الخفية ، والحقائق الإلهامية ، ما يطيقان وما لا يطيقان : فهو يفسر " مهفهفا " في البيت الأول بأنها كناية عن صورة التجلي الإلهي من حيث الأسماء الجمالية في حقيقة الروح الأعظم ، ويفسر " ثقيل الردف " بأنها إشارة إلى جميع العوالم المكتوبة بالقلم في اللوح المحفوظ الذي هو نفس العلم بالنور المحمدي : المخلوق فيه

ومنه كل شئ ، ويفسر " البدر " بأنه القمر ليلة التمام ، بظهوره في ظلمة الأكوان ، كما يشهده العارفون بالعيان من قوله ﷺ : " إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر " . وإلى مثل هذا يذهب النابلسي في تفسير البيت الثاني فيجعل من ألفاظه كنايات ، ومن عباراته إشارات .

ومهما يكن من مذهب النابلسي وغيره في شرح شعر ابن الفارض ، وتأويله كله تأويلا صوفيا ، فإن ذلك لا يمنع من أن نفترض أن يكون ابن الفارض قد أحب في حياته الأولى حبا إنسانيا كانت مرآته هذه الأبيات ، ثم انصرف عن هذا الحب ، أو انصرف عنه هذا الحب لأمر ما ، فإذا هو يحب حبا من نوعٍ آخر ، هو هذا الذي اتخذ فيه من الذات الإلهية موضوعا .

وقد يكون البوريني مخطئا في زعمه أن شعر ابن الفارض ليس منزلا كله على لسان الحقيقة ، لأنه إنما يأخذ هذا الشعر على ظاهره ، إذ لم يكن من أصحاب الذوق الذي هو عند القوم المقياس الحقيقي لكشف الحقائق ومعرفة الدقائق . ولا كذلك النابلسي ، فهو بحكم صوفيته ، واصطناعه للذوق ، ربما كان أقدر على تذوق الآثار التي تصدر عن أشباهه ، وأوغل في باطن الألفاظ واستكناه أسرار المعاني . على أن شرح النابلسي لشعر ابن الفارض ، وإن كان ملائما لطبيعة هذا الشعر ، وللأذواق الصوفية في أكثر المواطن ، فإنه ليس مستساغا ولا مقبولا في بعض المواطن الأخرى التي يبلغ فيها التعسف بالنابلسي مبلغا كبيرا ، فإذا هو يجعل من كل لفظ كناية ، ومن كل عبارة إشارة ، ومن كل بيت ، وكل

قصيدة أنشودة من أناشيد الحب الإلهي الذي يختلف في موضوعه وطبيعته ودوافعه ودواعيه عن الحب الإنساني ، ومع ذلك فإن القصائد والأبيات التي يحكم عليها النابلسي هذا الحكم ، يمكن أن تفهم على وجهين ، ولعل منها ما لا يمكن أن يفهم إلا على وجه واحد ، هو أن الحب الذي يتردد فيها حب إنساني ، وإذا لم تتوافر لدينا الأدلة المادية والتاريخية على أن ابن الفارض قد أحب حبا إنسانيا ، وأنه نظم القصائد والأبيات التي من هذا القبيل في تصوير هذا الحب ، فإننا نستطيع أن نذهب في تأويل المسألة تأويلا قوامه أن شعر ابن الفارض الذي يحتمل وجهين أحدهما صوفي والآخر إنساني ، أو الذي يحتمل وجها واحدا إنسانيا ، يلاحظ عليه الضعف من الناحية الفنية سواء في ألفاظه ومعانيه وأخيلته ونفسه ومبلغ حظه من الانسجام ، مما يختلف اختلافا ظاهرا عما تمتاز به قصائد الحب الإلهي الخالص من رقة اللفظ، ودقة المعنى ، وعمق الخيال ، وطول النفس، ووفرة الانسجام، وهذا ينتهي بنا إلى ترجيح أن يكون ابن الفارض قد نظم شعره الذي يمكن أن يمكن للعنصر الإنساني فيه نصيب في عهد شبابه، حين لم تكن قريحته الشعرية قد صقلت بعد على نحو ما صقلت عندما نظم الشاعر تائيته الكبرى وتائيته الصغرى وخمريته وفائيته .

٥ – ولكي نحلل حب ابن الفارض إلى عناصره ، ونتعرف طبيعته ، نتساءل أولا : هل أحب ابن الفارض حبا إنسانيا ؟ الحق إنه ليس لدينا عن حب كهذا معلومات مفصلة يمكن أن نتبين من خلالها هل أحب الشاعر ، قبل أن يتجرد ويتصوف ، حبا إنسانيا . ولعل كل ما وصلنا في هذا الصدد هو ما يروي من أنه صعد منارة المسجد ، فرأى امرآة جميلة

فوق سطح بيت ، فاشتعل قلبه وهام مع الهائمين ، ويقال إن تلك المرأة كانت زوجة أحد القضاة ، وما ذكره ابن خلكان وغير ابن خلكان من المترجمين ، من أنه أحب غلاما جميلا . وقد يذهب البعض إلى أن في حب ابن الفارض لهذا الغلام ، ما يمكن أن يعلل به مخاطبته محبوبه أو تحدثه عن محبوبه بضمير المذكر أو الغائب . ولا يكاد المترجمون يذكرون شيئا عن تاريخ حب ابن الفارض لهذا الغلام ، أو هيامه بتلك المرأة ، متى وفي أي طور من أطوار حياته كان هذا الحب أو ذاك . ولو قد عرض المترجمون لشئ من هذا ، لأعانونا على فهم الحياة العاطفية لابن الفارض فهما واضحا ، ولاستطعنا بناء عليه أن نضع حب الشاعر الإنساني ، وحبه الإلهي ، في موضعهما من أطوار حياته العاطفية ، ومع هذا نستطيع أن نذهب في تفسير حب ابن الفارض مذهبا يلائم طبيعة الحياة الذوقية التي كان يحياها الرجل من ناحية ، ويتمشى مع منطق العاطفة من ناحية أخرى، ويمكن أن نظهر من خلاله الصلة بين الحب الإنساني والحب الإلهي عند هذا الشاعر الصوفي من ناحية ثالثة : فليس ما يمنع من افتراض أن ابن الفارض قد بدأ حياته العاطفية إنسانا كغيره من الناس ، ينجذب إلى هذه المرأة الجميلة أو تلك ، فيحبها ويهيم بها ، ويكلف بهذا الغلام الجميل أو ذاك ، فيعشقه ويتغنى ، وليس ما يمنع أيضا من أن يكون ابن الفارض قد أخفق في حبه الإنساني ، فلم يصب ممن أحب ما كان يصبو إليه قلبه ، وتطمح إليه نفسه من إخلاص ووفاء ، وطهارة وصفاء ، فإذا هو ينصرف عمن يحب ، ويزهد فيمن يحب ، وإذا هو يرى أن عاطفته أرقى وأسمى من أن يوجهها إلى من ليس أهلا لها من البشر ، بل هي خليقة بأن توجه إلى

من هو خير وأبقى من البشر جميعا ، إلى هذه المحبوبة الحقيقية أو هذه الذات العلية . ومن هنا كان التحول في حياة ابن الفارض العاطفية ، والانتقال من مرحلة الحب الإنساني إلى مرحلة الحب الإلهي ، أو قل كان التسامي بعاطفته عن هذه الأرض ، وتركيزها في حب من جماله أتم وأكمل من كل ما في السموات والأرض وما بينهما . ولا غرو في ذلك : فقد أثبتت الدراسات النفسية الحديثة أن الزهد وكبح جماح النفس ، والانصراف عما في الحياة الدنيا من حسن فتان ، وزخرف أخاذ ، كل أولئك متصل اتصالا وثيقا بظروف الحياة الإنسانية ، وأن الرغبة الغرامية الكامنة ، يمكن أن يحل محلها عواطف من نوع آخر : بمعنى أن التقشف والاستسلام يمكن أن يكون ثمرة من ثمرات الحب المخدوع ، وأن التصوف الديني يعد لونا من ألوان تغيير اتجاه العاطفة الغرامية المعلنة أو المكبوتة ، وأن الفكرة القائلة بأن الدين غالبا ما يكون بمثابة الملاذ الأسمى للعاشقين الذين ما تزال فيهم بقية من حياة ، ليست خلوا من المعنى : وها هي ذي إلڤير Elvire معشوقة لامارتين الشاعر الفرنسي ، قد خلصت نفسها ، في آخر حياتها ، من الحب الإنساني ، بحيث كان الحب الإلهي بمثابة الاستمرار للحب الإنساني ونهاية له .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان ابن الفارض إنسانا كغيره من الناس ، يخضع مثلهم لما يخضعون له من تأثر بالجمال ، ولاحظنا ما عسى أن يكون من شعره غزلا إنسانيا يصور فيه حبا أفلاطونيا ، وكان من هذا الشعر غزلا إلهيا خالصا ، استطعنا أن نستخلص أو نفترض أن ابن الفارض أحب حبا إنسانيا ، وأنه لما لم يوفق في هذا الحب غير اتجاه عاطفته إلى حب الله الذي

وجد فيه راحة نفسه ، وعزاء قلبه ، وطمأنينة روحه ، وشفاء له من أمراض النفس ، وأوضار الحس ، هذا من جهة . ومن جهة أخرى استطعنا أن نقول إن الحب الإلهي الذي يصور ابن الفارض أطواره في تائيته الكبرى ، ليس في حقيقته إلا استمرارا لحبه الإنساني ، ونهاية له ، على نحو ما سنبينه بالتفصيل في الفصل التالي من هذا الكتاب . وهذا ملائم كل الملاءمة لما انتهى إليه علم النفس الحديث في تحليل العاطفة الإنسانية وتحولها ، وأشرنا فيما سبق إلى طرف منه : ناهيك بأنه مساير لما يذهب إليه بعض الصوفية من أن النساء ، وإن كن حبائل الشيطان ، فهن كذلك وسائل العرفان : فإن العاقل – كما يقول داود الأنطاكي – قد يتوصل من حب النساء إلى معرفة مبدعهن ، لأن المقدمات الصريحة ، تنتج الأغراض الصحيحة ، ولأن من أنعم النظر في مخلوق زائل ، ترقى عند معرفة غايته إلى دائم فاعل.

٦ – فإن صح ما قدمنا من المعلومات والفروض التي تدور حول حب ابن الفارض ، انتهينا إلى أن الغزل في شعر هذا الشاعر الصوفي ، يمكن أن يكون على نوعين غزل إلهي إنساني ، وغزل إلهي خالص . وهذان النوعان من الغزل هما ما نحب أن نقف عند كل منهما وقفة نبين من خلالها حقيقته .

يلاحظ المتأمل في ديوان ابن الفارض أن هناك من القصائد والأبيات ذات الوجهين ما لو قرأناه لحكمنا عليه لأول وهلة بأن الأمد بعيد بينه وبين الحب الإلهي . ولكننا لا نفتأ نقرأ هذه القصائد والأبيات المرة بعد

المرة . وما نزال نفكر ونروي فيها ، ونقدر ونتدبر ألفاظها ومبانيها ، حتى نجد أنفسنا حيارى مترددين ، لا نستطيع أن نرجح الحب الإلهي على الإنساني ، أو الحب الإنساني على الإلهي ، وإنما نحن نقف موقفا من شأنه أن يجعل حكمنا على هذا القسم من شعر شاعرنا معلقا ، يؤول فيه الغزل تأويلين مختلفين ، يذهب أحدهما إلى أن المحبوب أو المحبوبة ليس إلا الذات الإلهية ، أو الحقيقة العلية ، والآخر إلى أن هذا المحبوب أو المحبوبة ليس إلا مخلوقا أو مخلوقة من البشر : فأنت إذا قرأت مثلا قول ابن الفارض مخاطبا محبوبه في هذا البيت :

تــه دلالا فأنــت أهــل لــذاكا          وتحكـم فالحسـن قـد أعطاكـا

وقوله في هذا البيت أيضا :

قلــبي يحــدثني بأنــك متلفــي          روحي فـداك عرفـت أم لم تعـرف

ما شككت في أن هذين البيتين لا يمكن أن يكون الخطاب فيهما موجها إلى الله عز وجل ، لأن توجيهه في هذه الألفاظ ، وعلى هذه الصورة ، أمر لا يليق بالذات الإلهية ، وهنا تقطع بأن هذين البيتين إنما وجه الخطاب فيهما إلى محبوب إنساني . ولكنك لو أعملت فكرك ، وهيأت نفسك لشئ من التحليل والتأويل ، لوصلت في النهاية إلى أن هذا الخطاب لا يبعد توجيهه إلى الله . وهذه المسألة يمكن حلها حلا قد يكون قريبا إلى الحق ، وموافقا لطبيعة التصوف : وذلك أنه لا يبعد أن يكون ابن الفارض قد نظم هذين البيتين بعد تقلبه في مقامات السلوك ، وأحواله

المختلفة ، وانتهائه منها إلى البسط الذي يعقب القبض ، والأنس الذي يحل محل الهيبة ، فتنتزع الكلفة بين المحب والمحبوب ، ويخاطب المحب محبوبه كما يخاطب الند نده ، لا يتحرج من لفظ ، ولا يتردد في خطاب . ولكن هذا الحل ، إن كان ملائما لطبيعة البيت الأول ، فإنه قد لا يلائم طبيعة البيت الثاني : لأن في القصيدة الفائية التي مطلعها البيت المذكور ما يثبت أن ابن الفارض لم يكن قد وصل بعد إلى البسط والأنس اللذين يشعر بهما المحب عند وصال محبوبه ، فهو يقول :

فالوجد باق والوصال مماطلي والصبر فان واللقاء مسوفي

لم أخل من حسد عليك فلا تضع سهري بتشييع الخيال المرجف

وإذن فلابد من التماس حل آخر لهذه المسألة . وهذا الحل يدور حول فهم معنى لفظة " عرفت " ، فإنه يمكن فهم هذه الكلمة – كما ورد في شرح البوريني – على أنها من عرف فلان لفلان صنيعه أي إحسانه ، بمعنى حفظ له في نفسه ذلك الإحسان ، وادخره له في باطنه ليكافئه به في وقته . وعلى هذا يكون ابن الفارض قد قصد إلى إظهار ما فعل الحب به من فنائه عن نفسه ، وإثبات أن روحه فداء لله ، سواء أحفظ الله له هذا الفناء أم لم يحفظه ، وسواء أكافأه عليه أم لم يكافئه ، فهو لا يريد على فنائه في سبيل المحبة الإلهية جزاء ولا شكورا . وعندي أن حل المسألة على هذا الوجه معقول ومقبول إلى حد بعيد ، لاسيما أنه متفق والغرض الأسمى الذي يرمي إليه شعر ابن الفارض في الحب الإلهي ، وهو أنه كان كرابعة العدوية ، لم يحب الله خوفا من ناره ، ولا شوقا إلى جنته ، ولكن ابتغاء

نظرة من وجهه الكريم . فإذا كانت فكرة الثواب لا وجود لها في حب ابن الفارض لله ، فليس غريبا إذن أن يخاطب ابن الفارض محبوبه الحقيقي بقوله: "عرفت أم لم تعرف" ما دامت هذه العبارة يمكن فهمها على وجهها الذي قدمناه .

وهكذا ترى أن في شعر ابن الفارض غزلا يمكن أخذه على أنه إلهي بقدر ما هو إنساني ، ويظهر أن الشطر الأكبر من ديوانه – إذا استثنينا " التائية الكبرى " و " الخمرية " – من هذا الغزل ذي الوجهين .

٧ – على أن هناك قصائد لا سبيل إلى الشك في صوفيتها ، أو إنكار الحب الإلهي الذي يترقرق في أبياتها ، ويبين من خلالها واضحا جليا لا لبس فيه ولا غموض . وهذا القسم من غزل ابن الفارض تمثله أهم قصائده على الإطلاق ، وهي " التائية الكبرى " و " الخمرية " وقد اصطنع الشاعر في هاتين القصيدتين الرمز والتلويح ، غير أن رمزه فيهما أكثر ما يكون بين الدلالة ، يسير الفهم ، يمكن تعرف أغراضه وخوافيه من مقتضيات الأحوال ، والمطابقة بين الألفاظ التي يستعملها الشاعر وبين الأحوال الصوفية التي يريد وصفها . رمز ابن الفارض في تائيته الكبرى إلى الحب الإلهي " بالحميا " وإلى وجه المحبوبة " بالكأس " ، كما رمز إلى هذا الحب الإلهي " بالمدامة " في خمريته ، فقال في الأولى :

سقتني حميا الحب راحة مقلتي      وكأسي محيا من عن الحسن جلت ١

فأوهمت صحبي أن شرب شرابهم      به سر سرَي في انتشائي بنظرة

وبالحدق استغنيت عن قدحي ومن      شمائلهـا لامــن شمــولي نشــوتي٣

وقال في الثانية :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة      سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

ولا يمكن أن يفهم من هذه الأبيات أنها ترمي إلى الخمر المادية ، وذلك لأن ابن الفارض لم يشرب في الأبيات الثلاثة الأولى " حميا الحب " على نحو ما تشرب الخمر المادية في كأس أو قدح ، ولكن كأسه هي وجه محبوبته الذي فاق كل حسن ، وقدحه هي عينه التي ينظر بها إلى هذا الوجه ، يملؤها من جماله كما تملأ القدح من الخمر . ولو علمنا أن الجمال صفة أزلية من صفات الله ، وأن الحسن خاصة من خائص المحسوسات . إذا كان فيها تناسب ، لثبت أن المحيا الذي يجل عن الحسن هو وجه الله ، ولترتب على هذا أن تكون الحميا في " التائية الكبرى " عبارة عن الحب الإلهي . ومثل هذا يقال في المدامة التي وصفها ابن الفارض في خمريته : فهي روحية خالصة شربها وسكر بها من قبل أن يخلق الكرم ، أي من قبل أن تهبط روحه من عالم إلى عالم الحس ، حيث تتصل بالبدن . ومع أن الأستاذ نيكلسون يلاحظ أن الرمز عند ابن الفارض دقيق ، ومتمش مع الظروف ، بحيث إن تأويله يؤدي إلى خلط أكثر مما يؤدي إليه في الشعر الفارسي الذي من هذا النوع ، حيث معان واسعة وبسيطة تتمشى بالقارئ في يسر ، فإننا نلاحظ من جانبنا أن هذه الملاحظة إن صدقت ، على " التائية الكبرى " في بعض أبياتها الغزلية الصرفة ، وعلى بعض قصائد الحب الإلهي الأخرى كالتائية الصغرى . والجيمية . فإنها لا تصدق على الخمرية ،

حيث نرى أكثر أبياتها يكشف بنفسه عما انطوى عليه من المعاني الفلسفية والإشارات الصوفية كما يدل على ذلك وصفه للخمر في هذه الأبيات :

يقولون لي صفها فأنت بوصفها … خبير أجل عندي بأوصافها علم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا … ونور ولا نار وروح ولا جسم
تقدم كل الكائنات حديثها … قديما ولا شكل هناك ولا رسم
وقامت بها الأشياء ثم لحكمة … بها احتجبت عن كل من لا له
وهامت بها روحي بحيث تمازجا اتـ … ـحادا ولا جرم تخلَله جرم
فخمر ولا كرم وآدم لي أب … وكرم ولا خمر ولي أمها أم
ولطف الأواني في الحقيقة تابع … للطف المعاني والمعاني بها تنمو
وقد وقع التفريق والكل واحد … فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم
ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها … وقبلية الأبعاد فهي لها حتم
وعصر المدى من قبله كان عصرها … وعهد أبينا بعدها ولها اليتم

ألا ترى إلى هذه الأوصاف كلها التي أراد ابن الفارض أن يظهرك من خلالها على حقيقة خمره ، كيف أنها تبين عن خمر قديمة تقدمت على كل الكائنات ، وقامت بها الأشياء ، وأنها كانت قبل أن تكون الأجسام ، فهي خمر ولكن ليست من الكرم في شئ ، وجدت منذ الأزل وستبقى إلى الأبد ؟ ألا ترى إلى هذه الأوصاف أنها لا تنطبق إلا على هذه الخمر التي رمز بها ابن الفارض إلى الحب الإلهي ، الذي هو أصل الوجود ، وأن من يقرؤها

في شئ من الروية والتدبر لا يشتبه عليه أمرها ولا يشك في أنها ليست خمرا مادية ؟

ومن هنا نرى أن لابن الفارض غزلا رمزيا يعبر فيه عن حب إلهي تمثله " التائية الكبرى " و " الخمرية " بنوع خاص . غير أن لهذا الحب الإلهي صورتين مختلفتين : إحداهما هذه الصورة النفسية التي اصطبغت بها " التائية الكبرى " وعبر فيها الشاعر عن حبه للذات الإلهية ، والأطوار التي مرت بها نفسه في طريق هذا الحب ، وهذا ما سنفرد له الفصل التالي من هذا الكتاب . ومه أن الصبغة النفسية هي أخص ما تمتاز به " التائية الكبرى " في جملتها ، فإننا نلتقي في بعض مواضعها بأبيات يتحدث فيها الشاعر عن مصدر الوجود الذي صدرت عنه المخلوقات ، مثال ذلك هذه الأبيات التي يتحدث فيها عن نفسه من حيث أنه هو القطب الذي تدور عليه دوائر الوجود . ويستمد منه كل روح وكل جسم هذا الوجود ، فاسمع إليه حيث يقول :

وكل الورى أبناء آدم غير أني ... حزت صحو الجمع من بين إخوتي ٣١١

فسمعي كليمي وقلبي منبأ ... بأحمد رؤيا مقلة أحمدية

وروحي للأرواح روح وكل ما ... ترى حسنا في الكون من فيض طيني ٣١٣

ويدخل في هذا الباب كل أبيات " التائية الكبرى " التي تحدث فيها ابن الفارض بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية أو القطب . فإنها تقدم لنا نظرية في أصل الكائنات ، وكيفية صدورها عن الحقيقة المحمدية التي يعتبرها

الصوفية أول مخلوق خلقه الله ، ومنه تفرعت الكائنات علوا وسفلا . وأما الصورة الأخرى للحب الإلهي عند ابن الفارض ، فهي التي تظهرنا عليها الخمرية . ويقدم الشاعر فيها مذهبا صوفيا في الحب الذي قامت به الكائنات ، وصدرت عنه المخلوقات ، وهكذا نتبين أن لابن الفارض مذهبا في الحب الإلهي بنوعيه اللذين عرفهما الصوفية وذكروهما في كتبهم ورسائلهم : حب الإنسان لله ، وهو ما تمثله " التائية الكبرى " في جملتها . وحب الله الذي صدر عنه الكون ، وأكبر الظن أنه الحب الذي أشار إليه الحديث القدسي : " كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني " ، وهذا تمثله " الخمرية " خاصة وبعض أبيات " التائية الكبرى " إلى حد ما .

٨ – والآن وقد عرفنا أن لابن الفارض حبا إلهيا ، نريد أن نتعرف موضوع هذا الحب وأن نتبين هل كان حبا ناشئا عن معاينة الحس جمال الأفعال الإلهية في عالم الشهادة ، أو عن معاينة النفس جمال هذه الأفعال في عالم الغيب أو عن مطالعة القلب جمال الصفات الإلهية في عالم الملكوت، أو عن مشاهدة الذات العلية في عالم الجبروت ؟ والحق أن ابن الفارض قد اتخذ موضوع حبه من هذا كله : فنحن نراه في بعض الأحيان يتغني جمال الأفعال الإلهية الذي يتجلى في مختلف المظاهر الكونية ، ونراه في أحيان أخرى يصف صور هذا الجمال في عالم الغيب ، ونراه تارة يحدثنا عن مطالعته جمال الصفات ، وتارة أخرى عن مشاهدته جمال الذات . وليس من شك في أنه قد تدرج في أنواع هذا الحب حتى انتهى إلى أرقاها وأسماها، وهو حب الجمال الذاتي المطلق الذي لا يتقيد بقيد ، ولا يتعين

برسم أو حد ، والذي يتجلى في كل التعينات ، ويفيض على كل الكائنات ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن حب ابن الفارض لم ينته إلى الاشتغال بالجمال المطلق لأول وهلة ، بل هو قد مر بأطوار متعاقبة يمثل كل منها لونا من ألوان الحب الإلهي الآنفة الذكر ، ويقابل كل منها لونا من ألوان الجمال الإلهي المتجلي حينا في صور الأفعال ، وحينا آخر في مظاهر الصفات ، وتارة في عين الذات ، ولسنا هنا بصدد تفصيل الأطوار المختلفة التي تعاقبت على نفس ابن الفارض في حبه ، فذلك ما سنفرد له الفصل التالي من هذا الكتاب ، ويكفينا هنا أن نعلم أن حب شاعرنا قد انتهى به إلى مرحلة لم يصبح فيها محبا لصورة دون صورة ، أو مقبلا على مظهر دون مظهر ، أو منجذبا إلى مجلى من مجالي الذات الإلهية ومعرضا عما عداه ، بل هو يتخذ موضوع حبه من الجمال في كل صوره ومظاهره ومجاليه : فهو هنا يحب الجمال الذي هو صفة من صفات الذات الإلهية المطلقة لا الحسن الذي هو خاصة من خصائص الكائنات المعينة ، إذ أن حسن كل شئ ليس في الحقيقة عند ابن الفارض إلا معنى من معاني جمال محبوبته الحقيقية وهي الذات العلية ، كما يدل على ذلك قوله :

قال لي حسن كل شئ تجلى ... بي تملى فقلت قصدي وراكا

لي حبيب أراك فيه معنى ... غر غيري وفيه معنى أراكا

وقوله :

فأدر لحاظك في محاسن وجهه ... تلق جميع الحسن فيه مصورا

لو أن كل الحسن يكمل صورة ورآه كل مهلا ومكبرا

وقوله :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزخرف زينة ٤١

فكل مليح حسنه من جمالها معار له بل حسن كل مليحة

بها قيس لبني هام بل كل عاشق كمجنون ليلي أو كثير عزة

فكل صبا منهم إلى وصف لبسها بصورة حسن لاح في حسن صورة

وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر فظنوا سواها وهي فيها تجلت

بدت باحتجاب واختفت بمظاهر على صبغ التلوين في كل برزة ٢٤٦

إلى أن يقول :

وما برحت تبدو وتخفي لعلة على حسب الأوقات في كل حقبة ٢٥٠

وتظهر للعشاق في كل مظهر من اللبس في أشكال حسن نديعة

ففي مرة لبني وأخرى بثينة وآونة تدعى بعزة عزت

ولسن سواها لا ولاكن غيرها وما إن لها في حسنها من شريكة ٢٥٣

ومعنى هذا أن الحب الموجه إلى الصور الكونية المعينة لا يختلف في حقيقته عن الحب الموجه إلى الذات العلية التي تصدر عنها وتفيض منها هذه الصور الكونية ، وإنما الاختلاف – كما يقول ابن عربي – واقع بين المحبين : إذا أن محبي الصور الكونية يتعشقون الكون ، في حين أن محبي الذات العلية يتعشون العين ، والشروط واللوازم والأسباب في كل من

الجبين واحدة . وهنا نستطيع أن نفسر حب ابن الفارض للمرأة وللغلام اللذين قيل إنه أحبهما ، تفسيرا يلائم ما دعا إليه في تائيته الكبرى من التصريح بإطلاق الجمال ، ورأى أن حسن هذه أو تلك من النساء ليس إلا صورة معينة ، ومجلى مقيدا ، من صور الجمال المطلق ومجاليه : فنحن في موقفنا من هذا الحب الإنساني بين أمرين : إما أن نذهب ما ذهبنا إليه في موضعه من هذا الفصل ، وهو افتراض أن يكون الشاعر قد أحب هذه المرأة ، وهذا الغلام ، في الوقت الذي كان ما يزال فيه إنسانا عاديا لم يسلك بعد طريق الصوفية ، ولم يخضع لما يخضع له الصوفية من ذوق ووجد ، ثم ما لبث أن تجرد وتزهد ، وأعرض عما في هذه الحياة الأرضية من زخرف زائل ، وحسن حائل ، وأقبل على الذات الإلهية ، يفني نفسه في حبها ، ويقضي حياته مسبحا بجمالها ، وإما أن نذهب مذهبا آخر ، وهو أنه لا يبعد أن يكون ابن الفارض قد أحب المرأة ، وهام بالغلام ، لا لأنه أحبها لذاتهما ، بل لأنه كلا منها مظهر من مظاهر الجمال الإلهي المطلق . ويقوى ترجيح هذا الفرض لدينا ما سبق أن أثبتناه في الفصل الثاني عند الكلام على خوارق حب ابن الفارض ، حيث رأينا أنه كان يحب الوجوه الحسان ويحب جملا وبرنية ، ويعجب بمنظر النيل عند المساء ، فهو من هذه الناحية يرى أن الجمال الظاهر في صورة ما ، أو في كائن ما ، لا يختلف عنه في صورة أخرى ، أو في كائن آخر . ولعل في هذا الفرض الأخير ما يوافق موافقة تامة مذهب ابن الفارض في أبياته المثبتة آنفا ، ناهيك بأننا ما دمنا لا نعرف ، على وجه التحقيق أو على وجه التقريب ، الوقت الذي يمكن أن يكون ابن الفارض قد أحب فيه المرأة أو الغلام ،

وهل كان ذلك قبل أن يتجرد أم بعده ، فمن حقنا أن نلائم بين أحواله في الحب ، وبين ما يصوره في شعره من صور هذا الحب ، ومن مظاهر الجمال الذي اتخذ منه موضوعا لحبه .

وإذا كان ابن الفارض قد اتخذ لحبه الإلهي موضوعا من الجمال المطلق ، أو من الحسن المعين على أنه أحد تعينات هذا الجمال المطلق ، فقد وجب إذن أن نتساءل عن ماهية هذا الجمال المطلق ، وهل له وجود عيني ، أو أن وجوده ذهني فقط ؟ وقد أجاب ابن عربي عن هذا السؤال بما يفيد أن الجمال المطلق ليس له وجود عيني ، وأنه من الأمور الكلية التي إن لم يكن لها وجود في عينها ، فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن، باطنة لا تزول عن الوجود العيني ، ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني ، بل إن الوجود العيني هو عينها لا غيرها .

وثمة صوفي آخر امتازت كتاباته بغلبة الروح الفلسفي عليها ، وهو عبدالكريم الجيلي المتوفي ٨٣٢ هـ ومؤلف كتاب " الإنسان الكامل " قد حدثنا في هذا الكتاب عن العارية في الأشياء من حيث الوجود ، فأعاننا بذلك على فهم هذه العارية من حيث الجمال : فقد قال في هذا الصدد ما نصه : " إن العارية في الأشياء ليست إلا نسبة الوجود الخلقي إليها ، وإن الوجود الحقي لها أصل ، فأعار الحق حقائقه اسم الخلقية ، لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد ، فكان الحق هيولي العالم ، قال تعالى : " وما خلقنا السماوات والأرض وما بينها إلا بالحق " : فمثل العالم مثل الثلج ، والحق سبحانه وتعالى الماء الذي هو أصل هذا الثلج : فاسم تلك الثلجة على ذلك

المنعقد معار ، واسم المائية عليه حقيقية " . وقد أشار الجيلي إلى مسألة العارية هذه في قصيدته " النوادر العينية في البوادر الغيبية " فقال :

وما الخلق في التمثال إلا كثلجة وأنت بها الماء الذي هو نابع

وما الثلج في تحقيقه غير مائه وغيران في حكم دعته الشرائع

ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والأمر واقع

تجمعت الأضداد في واحد إليها وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع

فإذا لاءمنا بين ما يقرره الجيلي هنا ، وبين ما يذهب إليه ابن الفارض هناك ، انتهينا إلى أن الجمال المطلق لا يكاد يختلف عنه الحسن المعين إلا في أن هذا مظهر من مظاهر ذاك ، وإلى أن كل ما في الكون من أضداد قد تجمع في هذا الجمال المطلق الذي يفيض من ذاته على الكائنات ، فإذا هي تبدو في أشكال حسن بديعة ، وفي صور حسنة .

وقد يرى البعض أن في مثل هذا القول ما يؤدي إلى تشبيه الحق بالخلق ، غير أن الجيلي نفسه قد نفي هذه الشبهة حيث أبان عن حقيقة التشبيه والتنزيه : فقال : " إن التشبيه في حق الله أمر عيني لا يشهده إلا الكمَل من أهل الله تعالى ، وأما من سواهم من العارفين فلا يدرك ذلك إلا إيمانا وتقليدا ، لما تقتضيه صور حسنه وجماله : لأن كل صورة من صور الموجودات ، إنما هي صورة حسنه : فأنت إذا شاهدت الصورة على الوجه التشبيهي ، ولم تشهد شيئا من التنزيه ، فقد أشهدك الحق حسنه وجماله من وجه واحد ، وإن أشهدك الصورة التشبيه والتنزيه ، ( فأينما تولوا فثم

وجه الله ) فنزه إن شئت ، وشبه إن شئت ، فأنت على كل حال غارق في تجلياته " .

فإذا تدبرنا ما قاله ابن الفارض في أبياته التي دعا فيها إلى التصريح بإطلاق الجمال ، ورأى أن حسن كل مليح في الكون معار له من جمال المحبوبة الحقيقية ، وأن هذه المحبوبة بدت في كل صورة ، وظهرت في كل مرئي ، حتى ظن أنها غير هذه الصور والمرئيات ، والحق أنها عينها ، وإذا طبقنا ما أورده الجيلي في هذا النص الأخير على مذهب ابن الفارض في الحب الإلهي والجمال المطلق ، تبينا أن شاعرنا لم يشبه الحق بالخلق إلا على نحو ما يفعل الكُمَل من أهل الله الذين يشهدون الصورة التشبيهية ويتعقاون فيها التنزيه الإلهي ، فيشهدون بذلك جمال الحق وجلاله في وجهي التشبيه والتنزيه ، على عكس العارفين الذين يقول عنهم الجيلي إنهم يدركون ذلك إيمانا وتقليدا لما تقتضيه صور حسنه وجماله .

على أن المتأمل في كل ما يذهب إليه ابن عربي والجيلي وغيرهم فيه من الصوفية الذين ذاقوا وعرفوا حقيقة الجمال الإلهي المطلق على الوجه الذي عرفه ثلاثتهم ، لاحظ أن له مصدرا أفلاطونيا استقى منه : فأفلاطون يرى في " المائدة " أن من يصبو إلى الجمال الحقيقي ، ينبغي له ، منذ صباه ، أن يدأب على الاتصال بالصور الجميلة ، وأن يجعل صورة واحدة بعينها موضوعا لحبه ، ثم يلحقها بالروائع العقلية ، وعليه بعد ذلك أن يؤمن بأن الجمال أينما تمثل ، هو صنو الجمال في أية صورة كانت ومن يروض نفسه على هذا الوجه في الحب ، فيتأمل الأشياء الجميلة متدرجا

بينها وفق مراتبها الوجودية ، يصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب، وهنالك يرى بغتة نوعا من الجمال عجيبا في طبيعته ، خالدا لا سبيل إلى خلقه أو فنائه ، ولا إلى زيادته أو نقصانه ، ولا يمكن تصوره على نحو ما يتصور جمال الأيدي والوجه ، أو جمال أي عضو آخر من أعضاء البدن، وهو لا يوجد في السماء ، وفي في الأرض، ولا في أي مكان، بل هو أبدا ذو صورة ثابتة لا تستحيل ولا تتغير ، وهو متجانس مع ذاته ، ملائم لها . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات أفلاطون نفسه، أن للحب درجتين: تقابل إحداهما العالم السفلي، وتمثلها ڤينوس الأرضية (VénusTerrestre) وتقابل الأخرى العالم العلوي أو العقلي، وتمثلها ڤينوس السماوية ( Vénus Cèleste) الأولى تلتمس جمال البدن ، والثانية تسعى وراء جمال النفس . وقد عبر أفلاطون عن فكرته هذه في " ليسيس " فقال إنه ينبغي علينا أن نصل إلى مبدأ ، وإن كان لا ينتقل بنا من شئ نسبي إلى شئ نسبي آخر ، إلا أنه ينتهي بنا أخيرا إلى ما هو محبوب على الإطلاق ، أي إلى ما هو محبوب لذاته . ويحمل أفلاطون بعد هذا كله مذهبه في الحب والجمال فيقول متسائلا : أليس الجمال الذي يترقرق في أعطاف جسم ما ، هو شقيق الجمال الذي يترقرق في أعطاف الأجسام الأخرى ؟ أفلا ينبغي أن ترد جميع صور الجمال المتفرقة إلى مثال واحد يحتويها في وحدته ؟ ... أجل ! إن ما يجعل لهذه الحياة قيمة إنما هو ذلك المشهد ، مشهد الجمال الأزلي الخالد ، فأي مصير يكون مصير هذا الرجل الفاني الذي منح القدرة على مشاهدة الجمال الذي تشوبه شائبة ، الجمال في صفائه ونقائه وبساطته ، الجمال الذي لا يكسوه اللحم ، ولا الألوان الإنسانية ، والذي خلص من

كل زخرف زائل خاضع لأحكام الفساد ، أي مصير مصير هذا الرجل ، وقد منح أن يشهد وجها لوجه الجمال الإلهي في صورته الواحدة .

ولعلنا إذا وازنا بين أفلاطون وابن الفارض في مسألة الحب عامة ، والحب الإلهي خاصة ، وعلاقة أولهما بالجمال ، وعلاقة ثانيهما بالجمال المطلق ، استطعنا أن نتبين إلى أي حد ، وعلى أي وجه ، يمكن أن يكون الشاعر الصوفي متأثرا بالفيلسوف اليوناني : فغاية الحب الحقيقية عند أفلاطون هي أن يعتقد أن الجمال في أية صورة هو هو بعينه في أية صورة أخرى ، أي أنه واحد مطلق مهما تعددت الصور ، وتنوعت الأشكال ، وكذلك كانت الغاية القصوى للحب عند ابن الفارض : فهو يرى أن الحسن البادي في المرئيات ، والفتنة الشائعة في وجوه المعشوقات من ليلى وبثينة وعزة ، والسحر المنتشر في أرجاء الطبيعة ، كل أولئك ليس في الحقيقة إلا مظاهر متعددة لحقيقة جمال واحد ، هو الجمال الإلهي المطلق . وأفلاطون يرى أن من يريد أن يتحقق بالحب الحقيقي ، وجب عليه أن يتصل منذ صباه بالصور الجميلة ، وأن يتنقل بين هذه الصور ، حتى يجعل له من بينها صورة واحدة تصبح أحبها إليه ، وآثرها عنده ، وابن الفارض يحدثنا بأنه أحب أول ما أحب الصور المقيدة ، والمظاهر المعينة ، ثم أخذ حبه يرقى رويدا رويدا حتى خرج به من دائرة الحسن المقيد إلى مشهد الجمال المطلق الذي شهد فيه أن حسن كل ما في هذا الكون مستمد منه ، معارله . ولعل فكرة الترقي هذه تظهر لنا في وضوح وجلاء عندما نعرض لأطوار الحب الإلهي عند ابن الفارض في الفصل التالي .

٩ – ويحسن بعد أن عرفنا موضوع الحب الإلهي عند ابن الفارض ، أن نعرض لخصائص هذا الحب، وأن نتعرف مكانه من الأحوال والمقامات، وهل كان ابن الفارض يعده حالا أم مقاما . ولكي نتبين هذا كله ، فمن الملائم أن نقدم بتعريف الحال والمقام عند الصوفية : فالمقام هو ما يتوصل إليه العبد عن طريق الأعمال ، ولا كذلك الحال ، فهو لا يكتسب بالأعمال ، وإنما هو منَة إلهية يمنحها الرب للعبد ، وبعبارة أخرى ، يقول الصوفية ، إن المقامات مكاسب ، والأحوال مواهب ويختلف الصوفية حول طبيعة الحال ، أدائم هو أن متغير : فالمحاسبي مثلا يرى دوام الحال واستقراره ، ويعد الحب والشوق والقبض والبسط من الأحوال الثابتة الدائمة ، وإذ لو لم تكن كذلك ، لترتب عليه ألا يصبح المحب محبا ، والجنيد بخلاف المحاسبي ، يرى أن الأحوال أشبه ما تكون بلمعات البرق ، وأن دوامها مجرد وهم من أوهام النفس ، وإذا كان ذلك ما يراه بعض الصوفية في المقام والحال ، فما عسى أن يكون رأي بعضهم في الحب ؟

يقسم عمر السهرودي الحب إلى حبين : حب عام ، وحب خاص ، الحب العام يفسر بامتثال الأمر ، وربما كان حبا من معدن العلم بالآلاء والنعماء ، وهذا الحب من المقامات ، لأن لكسب العبد فيه مدخلا ، والحب الخاص هو حب الذات الناشئ عن مطالعة الروح ، وفيه السكرات ، وهو اصطناع من الله الكريم لعبده ، واصطفاء له . هذا الحب الخاص من الأحوال لأنه محض موهبة ، ليس للكسب فيه مدخل . ومكانة الحب من الأحوال ، كمكانة التوبة من المقامات : فمن صحت توبته تحقق بسائر

المقامات من الزهد والرضى والتوكل ، ومن صحت محبته ، تحقق بسائر الأحوال من الفناء والبقاء ، ومن المحو والصحو ، وغير ذلك .

وإذا كان ذلك كذلك ، فماذا تفيد إذن هذه المقدمة في تعرف خصائص حب ابن الفارض الإلهي ؟ لقد رأينا فيما سبق أن حب شاعرنا أخذ في طور من أطواره صورة الحب الإلهي الناشئ عن مطالعة جمال الذات المطلق : ومعنى هذا أنه حب خاص ، وحال ليس لكسب العبد فيه مدخل . وإن ابن الفارض ليثبت في " تائيته الكبرى " أن حبه حال قديم موهوب له في الأزل ، وأنه من هذه الناحية لم يحصل عليه من طريق الكسب ، وإنه من حيث هو قديم أزلي ، فهو دائم مستقر ، فاسمع إليه حيث يقول مخاطبا محبوبته :

وبعد فحالي فيك قامت بنفسها　　　وبينَي في سبق روحي بنيتي ٤١

وحيث يقول متحدثا عن محبوبته ، واصفا حبه لها :

فحالي بها حال بعقل مدله　　　وصحة مجهود وعز مذلة ١٢٩

وحيث يصف حبه أيضا فيقول :

منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن　　　بدت عند أخذ العهد في أوليتي ١٥٦

فنلت ولاها لا بسمع وناظر　　　ولا باكتساب واجتلاب جبلة

وهمت بها في عالم الأمر حيث لا　　　ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتي ١٥٨

وهنا نتبين مع ابن الفارض أن حبه لله حال قامت بنفسها ، تلقتها روحه قبل أن تهبط إلى بدنه ، وأنه لم يكتسبها عن أي طريق من طرق الكسب . وهذا يظهرنا على أن هذا الحب يمتاز بكمالات هي أقرب ما تكون إلى كمالات الذات

١٠ – على أن حب ابن الفارض لله ليس وحده ما يطلق عليه اسم الحب الإلهي ، بل إن هناك حبا آخر يندرج تحت هذا الاسم ، وهو حب الله لأن يعرف ، وتمثله " الخمرية " بنوع خاص ، كما يصوره بعض أبيات من " التائية الكبرى " . وهذا الحب الثاني هو ما نريد أن نعرض لموضوعه وخصائصه ، بعد أن عرضنا لموضوع حب العبد للرب وخصائصه .

ولعل أول ما يلاحظه المتأمل في خمرية ابن الفارض أنها تقدم مذهبا في علاقة الحب بالخلق ، وصدور الخلق عن الحب ، وذلك وفقا للحديث القدسي الذي ورد فيه على لسان الله عز وجل قوله : "كنت كنزا مخفيا ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فبه عرفوني " ، والذي استغله الصوفية استغلالا خصبا ، ولا يبعد أن يكون ابن الفارض قد استغله مثلهم في قصيدته الخمرية ، وفي بعض أبيات النائية الكبرى ، حيث اتخذ من حب الله لأن يعرف موضوعا لهذه الأبيات ، وتلك القصيدة ، واتخذ من الخلق موضوعا لهذا الحب ، وليس من شك في أن ابن الفارض قد انتهى من حبه الإلهي بصورتيه إلى نتائج لها قيمتها من الناحيتين الصوفية والفلسفية : فهو فيما يصور من حبه لله قد انتهى إلى الفناء عن نفسه والاتحاد بذات محبوبته ، وفي هذا ما فيه من الأذواق الصوفية والمنازع الفلسفية التي

سنكشف عنها في الفصل الثاني من الكتاب الثالث ، وهو فيما يصور من حب الله لأن يعرف ، إنما يقدم إلينا مذهبا صوفيا في الخلق مصدره ، والحياة وأصلها ، وإنه لمذهب ينطوي على معان فلسفية كثيرة نتبينها من خلال خصائص هذا الحب .

ولم يكن ابن الفارض ، فيما يذكر من خصائص الحب الإلهي من حيث هو مصدر للخلق ، بدعا بين صوفية المسلمين والمسيحيين ، وفلاسفة أولئك وهؤلاء ، بل إننا نراه في هذا الموضع من مذهبه في الحب يقرر كثيرا من الأفكار ، ويذكر كثيرا من المعاني ، التي قال بها من سبقه ، ومن لحقه من الفلاسفة والصوفية على السواء . وها نحن أولاء نبين هذا كله فيما يلي :

١ – فالحب عند ابن الفارض هو المنبع الفياض بالخلق ، والمصدر الحقيقي الذي استمدت منه الموجودات وجودها . ويدل على هذا تشبيهه المدامة التي يرمز بها في خمريته إلى المحبة الإلهية بالشمس فيقول :

لها البدر كأس وهي شمس يديرها　　　هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم[2]

والفكرة الرئيسية هنا ، وهي أن شمس المحبة الإلهية تصدر عنها النجوم التي كنى بها الشاعر عن المخلوقات ، تشبه شبها قويا ما يقوله سويدنبرج ( ١٦٨٨ – ١٧٧٢ م ) العالم الفيلسوف الصوفي السويدي ، من أن الحب الإلهي هو ينبوع الحياة ، ومصدر الوجود ، وأن مثله في ذلك كمثل الشمس وما ينبعث منها من حرارة وضياء ، فما يذكره ابن الفارض

مجملا في البيت الذي أثبتناه آنفا يذكره سويدنبرج مفصلا في قوله : إننا نعلم أن حرارة الشمس اليوم ، هي كما كانت بالأمس وقبل الأمس الحياة المشتركة بين النباتات جميعا ، وأنها حين تزيد في الربيع تؤثر في ألوان النباتات المختلفة ، فتنمو وتترعرع ، فإذا هي زينتها الأوراق والأزهار والأثمار ، وإذا هي قد مرت فيها الحياة سريانا قويا ظاهرا متمثلا في هذه الأوراق النضرة ، وهذه الأزهار اليانعة ، وهذه الثمار الدانية ، حتى إذا كان الشتاء والخريف ، ونقصت حرارة الشمس ، تجردت النباتات من هذه المظاهر التي تثبت سريان الحياة فيها ، فإذا هي قد ذبلت ، وأصبحت هشيما تذروه الرياح . وظاهر هنا أن وجه الشبه بين الشاعر الصوفي المسلم ، والعالم الفيلسوف المسيحي ، ليس مقصورا على الفكرة الفلسفية التي يقررها كل منهما ، ولكنه يتجاوز الفكرة إلى اللفظ الذي يعبر عنها : فكلاهما يشبه المحبة بالشمس ، وكلاهما يستخدم هذا التشبيه في إثبات ما تظهره المحبة من الآثار الكونية .

٢ – وهذا الحب ليس ماديا في شئ ، وإنما هو روحاني بكل ما في الكلمة من معنى : تمتاز المدامة التي هي كناية عنه بالصفاء الذي يختلف عن صفاء الماء ، وباللطف الذي يختلف عن لطف الهواء ، وبالنورانية التي تختلف عن النار ، وبالروحانية التي تختلف عن الجسمانية .

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ونور ولا نار وروح ولا جسم ٢٢

٣ – وفوق هذا فإن المحبة الإلهية قديمة وجدت منذ الأزل ، وباقية وستوجد إلى الأبد : وجدت في عالم ليس فيه تعين بشكل أو تقيد برسم ،

وإنما هو عالم مخالف في طبيعته لعالم المكونات الحادثة ، وما تخضع له من عوامل الكون والفساد :

تقدم كل الـكائنات حديثـها قديما ولا شكل هناك ولا رسم ٢٣

وكما أن هذه المحبة كانت وليس قبلها قبل ، فهي ستكون وليس بعدها بعد : فهي منزهة عن الدخول في قيود الزمان والمكان ، لها القبلية المطلقة عن كل شئ ، والبعدية المطلقة عن كل شئ ، وبعبارة أخرى يقال من النابلسي إنها في الأزل الذي هو عنده الحضرة الدائمة المحيطة بالأزمنة كلها إحاطة واحدة : فلا ماضي ولا حال استقبال له . واسمع إلى قول ابن الفارض في هذين البيتين :

ولا قبلهـــا قبـــل ولا بعـــد بعـــدها وقبليـة الأبعـاد فهـي لها حـتم ٢٩

وعصـر المـدى مـن قبلـه كـان عصـرها وعهـد أبينـا بعـدها ولهـا اليـتم ٣٠

لترى إلى أي حد ينزه الشاعر المحبة الإلهية عن التقيد بقيود الزمان والمكان ، وكيف يثبت أن وجودها سابق على وجود النشأة العنصرية .

٤ – وتمتاز المحبة الإلهية بعد هذا كله بأنها قامت بذاتها ، وأن الأشياء إنما تقوم بها ، دون أن تقوم هي بواحد من هذه الأشياء . وتلك حقيقة خفية يرى ابن الفارض أنها ليست في متناول أفهام الذين لاحظ لهم من ذوق :

وقامت بها الأشياء ثم لحكمة بها احتجبت عن كل من لا له فهم ٢٤

فالمحبة الإلهية هنا منبع فياض بالآثار الكونية ، وأصل في وجود الأشياء المادية ، وهي على ما تفيضه من آثار ، وما يصدر عنها من كائنات في عالم العناصر ، ليست من هذا العالم المادي في شئ . وهذا يذكرنا بما ذهب إليه القديس أغنطيوس في رياضاته الروحية ( Exercices Spirituels ) من أن الكمل يستطيعون في يسر أكثر مما يستطيع غيرهم أن يشهدوا أن الله موجود في كل الكائنات بذاته وحضرته وقدرته : فهو حاضر في العناصر يمنحها الوجود ، وفي النبات يمنحه النمو ، وفي الحيوان يمنحه الإحساس ، وفي الإنسان يمنحه العقل . هذا مع ملاحظة الفرق بين ابن الفارض وبين القديس أغنطيوس في أن أولهما يتحدث عن المحبة الإلهية في حين أن ثانيهما يتحدث عن الذات الإلهية . فكما أن الله عند هذا القديس يظهر ويتجلى في الموجودات دون أن يكون هو أحد هذه الموجودات كذاك ابن الفارض يرى أن المحبة الإلهية لها آثارها التي تتجلى بها في الأشياء التي تفيض عليها الوجود ، دون أن يكون لها ما لهذه الأشياء من صفات المادية . وهنا نلاحظ أن شاعرنا ينتهي إلى تقرير مذهب صوفي هو عين المذهب الذي انتهى فيه ابن عربي إلى أنه لولا المحبة لما صح طلب شئ أبدا ، ولا وجود شئ ، وأن هذا هو سر " فأحببت أن أعرف " ، ولا كانت حركة من شئ إلى شئ : فالمحبة على هذا الوجه هي عنده أصل في باب وجود الأعيان ومراتبها ومقاماتها .

على أن الحب الإلهي عند ابن الفارض ، إن كان له صورتان : حب الإنسان لله ، وهو هذا الذي تقلب فيه ابن الفارض طورا بعد طور ، وسنتحدث عنه في الفصل التالي ، وحب الله لأن يعرف ، وهو ما ذكرنا

خصائصه الآن ، وكان لكل من الحبين موضوعه ، فإننا نلاحظ مع ذلك أن ابن الفارض كثيرا ما يخلط بينهما ، وذلك عندما يتحدث في تائيته الكبرى تارة بلسان الجمع مع الذات الإلهية وتارة بلسان القطب أو الحقيقة المحمدية فلا ندري أهو يتحدث عن الحب الذي يفني فيه الإنسان عن نفسه ، ويتحد بربه ، أم هو يتحدث عن الحب القديم الذي أحب الله أن يعرف به ، فكان الخلق ثمرته ، ومهما يكن من شئ ، فإن حب ابن الفارض الإلهي قد انطوى في صورتيه على منازع فلسفية ، بقدر ما هي طائفة من الأذواق والمواجيد الروحية ، ويمكن أن ترد هذه المنازع على كثرتها إلى فكرتين لهما قيمتهما من الناحية الفلسفية : إحداهما فكرة الوحدة التي تنتفي معها الأثنينية والكثرة ، والأخرى فكرة الخلق الصادر في عالمي المحسوس والمعقول عن الحب . وهذا هو ما سنكشف عنه بالتفصيل في الكتاب الثالث .

١١ – بقي أن نعرف مكان مدح الرسول ، وحب الحضرة المحمدية من الحب الإلهي عند ابن الفارض ، والمتأمل فيما خلف شاعرنا من الآثار الصوفية ، لا يكاد يقع على قصيدة بعينها يمكن أن تعد مدحا في الرسول بالمعنى الصحيح ، ولعل كل ما هنالك هو ما يروي من أن ابن الفارض لما نظم قوله :

وعلى تفنن واصفيه بحسنه    يفني الزمان وفيه ما لم يوصف

فرح وقال : " لم يمدح بمثله النبي ﷺ " . وما يقوله بعض الناس من أن باطن كلامه كله مدح فيه عليه الصلاة والسلام ، على الرغم من أن غالبه لا يصلح لذلك وقد أكبر فريق من الشراح شأن هذا البيت وأسرف في ذلك إلى حد زعم معه أنه لو لم يكن لابن الفارض في مدح الرسول ﷺ سوى هذا البيت لكفى . بينما يذهب البوريني هذا المذهب ، فيعد البيت مدحا في الرسول ، ويجعل له هذه القيمة الكبرى ، نرى النابلسي يشرح البيت على أنه قيل في أول مخلوق وهو الحقيقة المحمدية ، والنور المحمدي الذي خلق الله تعالى منه كل شئ ، وجماله وحسنه هو كل الجمال، وكل الحسن ، فإذا وصف الواصفون ما عسى أن يصفوا لا يبلغون ذلك . ويذهب البوريني والنابلسي إلى أبعد من هذا ، فتراهما يلائمان بين بعض الكنايات وبين حب الرسول ومدحه ، وذلك على نحو ما فعلا بهذين البيتين :

يا أخت سعد من حبيبي جئتني        برسالة أديتها بتطلف

فسمعت ما لم تسمعي ونظرت ما        لم تنظري وعرفت ما لم تعرفي

ولعل في ذكر الشاعر أخت سعد ، وفهمها على أنها كناية عن بني سعد قبيلة حليمة مرضية النبي ، ما يحتمل معه أن يكون دليلا على أن الحبيب الذي يقصده ابن الفارض هنا إنما هو الرسول عليه الصلاة والسلام يضاف إلى هذا كله ما ذكره البوريني في شرحه للخمرية من أن الحبيب في هذه القصيدة عبارة عن حضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ومن أن الصوفية قد يريدون به ذات الحق القديم جل وعلا .

ومهما يكن من مذهب الشراح في تأويلهم بعض شعر ابن الفارض على أنه نظم في مدح النبي ، فإننا لا نكاد نعثر على قصيدة برمتها يمكن أن يفهم ما ورد فيها على أن موضوعه هو هذا المدح . أما أن هنالك أبياتا يفهم لفظ الحبيب فيها على أنه حضرة الرسول ، وأبياتا أخرى تحدث فيها الشاعر بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية ، وأفاض في وصف هذه الحقيقة ، وعلاقتها بالذات الإلهية ، وآثارها في الأكوان ، فكل أولئك لا يعني أن ابن الفارض قد قصد في هذه الأبيات أو تلك إلى مدح مُحَمَّد الرسول ، وإنما هو يعني أنه قصد إلى وصف الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي ، أو الروح المحمدي ، أو مُحَمَّد المعنى ، وهذا كله يدل في وضوح وجلاء على أنه إنما يتغنى ويصف حب شئ أقدم وأسبق في وجوده على وجود مُحَمَّد الرسول ، أو النبي المبعوث الذي ختمت به النبوة ، ففرق ما بين الحقيقة المحمدية ، وبين مُحَمَّد الرسول ، كفرق ما بين الوجود القديم المطلق عن التعين في الزمان والمكان ، وبين الوجود الحادث المتعين بقيود الزمان والمكان ، فابن الفارض لم يمدح النبي مُحَمَّدا ﷺ ، بل قصر غزله على الذات الإلهية . وعلى الحقيقة المحمدية التي يعدها الصوفية أول مخلوق صدر عن الذات ، وعنها صدرت بقية المخلوقات من روحية ومادية على السواء .

ولعلنا إذا أردنا أن نفسر إغفال ابن الفارض مدح النبي ، وحلولنا أن نعلله تعليلا يلائم حياته الصوفية وحبه الإلهي ، وجدنا أنفسنا بين أمرين : إما أن يكون ذلك الإغفال راجعا إلى أن ابن الفارض كان يعتقد أن حب الرسول منطو في حب الذات ، مثله في هذا كمثل الحقيقة المحمدية في اشتمال الذات الإلهية عليها ، لاسيما أن الله قد اتخذ من مُحَمَّد حبيبا ، على حين اتخذ من غيره

من الأنبياء خليلا ونجيا وصفيا ، ومن ثم يكن حبيب المحبوب الحقيقي محبوبا ، وإما أن يكون حب الله قد استوعب قلب ابن الفارض ، وملك عليه حياته الروحية كلها ، فلم يترك فيها محلا لحب غيره ، ومن يدري فلعله في ذلك كان يتأثر رابعة العدوية التي وقفت حياتها على التغني بحب الله ، والإقبال على مشاهدة جماله الأزلي دون سواه ، بل لعله كان يقتدي بأبي سعيد الخراز المتوفي سنة ٢٧٧ هـ ، فيما يروي عنه من أنه رأى النبي في المنام فقال له : يا رسول الله ، اعذرني ، فإن محبة الله تعالى شغلتي عن محبتك ، فقال له النبي : يا مبارك ، من أحب الله فقد أحبني . وبين أيدينا قصة يرويها المترجمون عن ابن الفارض ، ويذكرون فيها أنه رئى في النوم ، فقيل له : لم تمدح المصطفى ﷺ في ديوانك ، فقال :

| | |
|---|---|
| أرى كـل مـدح في النـبي مقصـرا | وإن بالـغ المثـنى عليـه وأكثـرا |
| إذ الله أثـنى بالـذي هـو أهلـه | عليه فما مقدار ما يمدح الورى |

وهذه القصة – وإن كانت من صنع الخيال ، أو من أثر الصنعة والانتحال – يعنينا منها ما تشتمل عليه من افتراض أن يكون ابن الفارض قد أغفل مدح النبي لأنه وجد الله قد أثنى عليه بما هو أهله ، فإذا مدحه البشر فلن يكون مدحهم شيئا بالقياس إلى هذا الثناء .

والنتيجة التي تخلص إليها من كل ما تقدم هي أن لابن الفارض حبا إلهيا يدور غزله فيه حول محور واحد هو جمال الذات الإلهية المطلق ، وجمال الحقيقة المحمدية ، من حيث أنها أول تعين صدر عن الذات الإلهية بعد أن كان مندرجا فيها ، وهو إذ يتحدث عن آثار الحقيقة المحمدية في

الأكوان الروحية والمادية ، فإنما يتحدث عنها باعتبارها واسطة بين الحق والخلق ، أو بين الحقيقة الإلهية وبين حقائق الموجودات ومراتب الوجود : فالذات الإلهية وجمالها المطلق ، وآثار الحسن الصادرة عن هذا الجمال المطلق ، كل أولئك هو الموضوع الحقيقي لحب ابن الفارض الإلهي ، أما كيف وصل الشاعر الصوفي إلى معاينة الذات ، ومشاهدة الجمال المطلق ، ومعرفة حقائق الكائنات المعينة ، وردها إلى حقيقتها الأولى التي فاضت منها ، وصدرت عنها ، فكل أولئك ما ستكشف لنا عنه أطوار الحب الإلهي التي أفردنا لتحليلها الفصل التالي .

## الفصل الثاني

# أطوار الحب الإلهي

التائية الكبرى مرآة هذه الأطوار – الطور الأول : الأثرة، الرضا، الفناء الأول – الطور الثاني: الفناء الكلي – الطور الثالث: الاتحاد أو الحال الموحدة – بداية الاتحاد: سكر الجمع – نهاية الاتحاد: صحو الجمع – السماع والاتحاد – العقل والاتحاد – خاتمة : ابن الفارض سلطان العاشقين وإمام المحبين .

**١ – بينا في الفصل الثاني من الكتاب الأول كيف كانت تائية ابن الفارض الكبرى ثمرة صادقة في ثمرات أذواقه ومواجيده التي تعاقبت على نفسه ، وكيف كانت الغيبة التي كثيرا ما خضعت لها نفس الشاعر عاملا قويا في تقسيم هذه القصيدة إلى أقسام ، يكاد كل قسم منها يقابل فترة من هذه الفترات التي كان يخضع فيها الناظم لسلطان الوجد والغيبة . ومعنى هذا أن التائية الكبرى من هذه الناحية مرآة صادقة انعكست على صفحاتها المختلفة الأحوال التي تعاقبت على نفس ناظمها ، ومن ثم كان لهذه القصيدة خطرها العظيم الذي يميزها من بقية قصائد ابن الفارض : فهي ترجمة لحياته الروحية كتبها بنفسه عن نفسه ، ووصف فيها سلوكه في طريق الحب الإلهي ، وما كابده من الأحوال ، وما عاناه من الأهوال ، وما طمح إليه من الآمال ، وما تقلب فيه من الأطوار التي ظل يترقى من أحدها إلى الذي يليه ، حتى وصل في النهاية إلى أرقاها وأنقاها ، وهو طور**

الاتحاد الذي يشعر فيه المحب بفنائه عن نفسه ، وبقائه في محبوبه ، واتحاده به على وجه تسقط معه الاثنينية ، وتزول التفرقة .

والحب الإلهي الذي رأينا مع ابن الفارض في الفصل السابق أنه حال قديم منحته روحه وهي في عالم الأمر ، قبل أن تهبط إلى هذا العالم السفلي ، لم يبق في هذه الحياة الدنيا على ما كان عليه من صفاء ونقاء ، بل أفسدته ظروف الحياة المادية ، شابته شوائب الحس ، وشهوات النفس ، وما إلى ذلك من حظوظ وأغراض هي في حقيقتها حجب تحول بين الروح وبين اتصالها بمصدرها الأول ، وعالمها الأعلى ، ولهذا كان لابد من سبيل إلى تصفية النفس ، وتنقية القلب ، وجلاء عين البصيرة ، لتستحيل حياة الإنسان في هذه الدنيا إلى حياة روحية خالصة ، تستعيد فيها روحه روحانيتها الأولى ، وتستشعر حبها القديم الذي منحته قبل أن تهبط من عالمها العلوي ، وتتصل ببارئها الذي صدرت عنه اتصالا ، يفنيها فيه ، ويوحدها معه ، ويشعرها بسعادتها القصوى ، وبهجتها العظمى . هذه السبيل المؤدية إلى هذا كله هي التي يصورها ابن الفارض في تائيته الكبرى في هذه الصورة التحليلية النفسية الرائعة التي يبين من خلالها أطوار حبه الإلهي ، ويصف كل طور منها ، وما انكشف له فيه من عجائب الحب ، وحقائق المعرفة ، وهذه الأطوار هي التي سندرسها في هذا الفصل ، محاولين أن نبين موضوع كل طور وطبيعته وقيمته الروحية ، بالقياس إلى غيره من الأطوار ، وما عسى أن يكون له من أثر في الحياة الروحية لمن مر به .

٢ – ففي الطور الأول يظهر حب ابن الفارض لله ناقصا مشوبا بشوائب نفسه وحواسه ، بل إنه يتعاقب على نفسه الصحو والسكر ، وما يزال على هذه الحال : يغيب مرة ويصحو أخرى إلى أن يتهيأ له في آخر هذا الطور ما يسميه الصوفية بالصعق أو المحو أو الفناء الأول .

ولعل أظهر ما يبدو في هذا الطور أن المحب ليس متجها بحبه إلى محبوبته من حيث هي ، ولكنه محب لنفسه متجه بحبه إلى إشباع رغبات هذه النفس وتحقيق حظوظها من المحبوبة كميله إلى رؤيتها وسماعه كلامها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الحب يؤثر في نفس المحب ، ويبلغ منها مبلغا كبيرا فيحملها من المشقة والألم ما تطيق وما لا تطيق . ولكن المحب برغم هذه المشقة وهذا الألم لا يشكو ولا يتبرم ، بل هو راض عن كل ما يصيبه من أهوال المحبة ، محتمل له . ومن هنا كان الطور الأول لحب ابن الفارض مرآة واضحة ظهرت على الأثرة وحب النفس من ناحية ، والرضا من ناحية أخرى . وانظر إلى قول ابن الفارض مخاطبا محبوبته :

هـي قبـل يفـني الحـب مـني بقيـة ... أراك بهـا لي نظـرة المتلفـت ٨

ومني على سمعي بلن إن منعت أن ... أراك فمـن قبلـي لغـيري لـذة

فعنـدي لسـكري فاقـة لإفاقـة ... لها كبدي لولا الهوى لم تفتت ١٠

لتتبين إلى أي حد كانت الأثرة ما تزال غالبة على نفسه حتى إنه كان يطمح من المحبوبة أن تمنحه رؤية وجهها أوتمن عليه بسماع كلامها إن لم ترد

رؤيته لها . ولتتبين أيضا أنه ما يزال مفتقرا إلى السكر لغلبة الصحو عليه . وانظر بعد هذا إلى قوله مخاطبا محبوبته أيضا :

| | |
|---|---|
| ولم أحك في حبيك حالي تبرما | بها لاضطراب بل لتنفيس كربتي ٤٢ |
| ويحسن إظهار التجلد للعدا | ويقبح غير العجز عند الأحبة |
| ويمنعني شكواي حسن تصبري | ولو أشك للأعداء ما بي لأشكت |
| وعقبي اصطباري في هواك حميدة | عليك ولكن عنك غير حميدة |
| وما حل بي من منحة فهو منحة | وقد سلمت من حل عقد عزيمتي |
| وكل أذى في الحب منك إذا بدا | جعلت له شكري مكان شكيتي ٤٧ |

لترى كيف سيطر الرضا على نفس المحب سيطرة قوية أصبح معها يرى الألم لذة والمحنة منحة تستحق الشكر لا الشكوى .

فابن الفارض في الأبيات الثلاثة الأولى يظهرنا على أن حبه كان ما يزال ناقصا ، مشوبا بشوائب الأثرة والأنانية ، يرمي إلى شيئين : (أحدهما) رغبته في أن يظفر من المحبوبة الحقيقية برؤيتها أو سماع كلامها كأن تقول له: "لن تراني"، ( وثانيهما ) حاجته إلى كمال سكره الذي يعينه على أن يخلص من إنيته . وهذا يظهرنا في وضوح وجلاء على الأثرة وحب النفس ونقصان الحب الإلهي . وهو في الأبيات الستة الأخيرة يكشف لنا عن الصلة بين الحب والرضا . وابن الفارض في ربطه الرضا بالحب وجعله نتيجة له إنما يفعل ما فعله غيره من الصوفية المتقدمين : المحاسبي مثلا يرى هذا الرأي من حيث إن المحب راض بكل ما يفعله المحبوب ، مما يجلب لذة أو يعقب

ألما . وقد حكى عن عتبة الغلام أنه بات ذات ليلة وهو يناجي ربه قائلا : " إن تعذبني فأنا لك محب وإن ترحمني فأنا لك محب " .

وعلى هذا النحو تكون النفس الإنسانية بما لها من الأهواء وما فيها من الرغبات التي تعود عليها بلذة أو منفعة وسيلة رديئة لا تصلح لأن يتوصل بها إلى شهود الذات ، إذ شهود الذات أمر عظيم لا يتحقق بفنائه عن نفسه فناء تاما ، بمعنى أن ينصرف عما في الحياة الدنيا من زخرف وجاه ، وعما في الحياة الآخرى من جنة ونعيم ، وأن يفني المحب عن كل أوصافه بحيث يتجلى صورته في صورة المحبوبة كما يقول ابن الفارض على لسان محبوبته في هذه الأبيات :

| | |
|---|---|
| فلـم تهـوني مـا لم تكـن في فانيـا | ولم تفـن مـا لا تجتلـي فيـك صـورتي ٩٩ |
| فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره | فـؤادك وادفـع عنـك غيـك بالـتي |
| وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن | وهـا أنـت حـي إن تكـن صـادقا مـت |
| هـو الحـب إن لم تقـض مـأربا | من الحب فاختر ذاك أو خل خلتي ١٠٢ |

فوصل المحبوبة الحقيقية إذن ، والتحقق بشهود الذات ، لا يتحققان بالحياة النفسية ، وما يشوبها من أهواء وأغراض ، ولكنهما يتحققان بالموت : الموت الذي لا تبقي معه بقية من حظ أو مطمع في غرض : الموت الذي تخلص فيه النفس من كل العلائق خلاصا يصفيها وينقيها إلى الحد الذي يمكنها من الاتصال بمن تحب ، وشهوده شهودا عينيا . وها هي ذي نفس ابن الفارض قد بدأت تصفو شيئا فشيئا في آخر الطول الأول لحبه ، فإذا

هو قد أصبح راضيا عن هذا الموت في سبيل المحبة دون أن يكون له من ورائه مطمع في وصل المحبوبة كما يقول :

أجل أجلي أرضي انقضاه صبابة ولا وصل إن صحت لحبك نسبتي ١٠٦

وليس أدل على رضاه عن فنائه من أنه أصبح يرجو هذا الفناء ويرى فيه سعادته وحياته ، فهو يقول :

فقد صرت أرجو ما يخاف فأسعدي به روح ميت للحياة استعدت ١١٦

على أن الفناء الذي يتحدث عنه ابن الفارض هنا ليس فناء تاما قد تحقق فيه بموته عن نفسه وروحه وبتجرده عن حظوظهما ، بل إنه ما يزال يرجوه ، ويتمنى أن يحصل له ، ورجاؤه دليل على أنه يتحقق به بعد . وإذن فما سبيل هذا الفناء ؟ سبيله أن يتجرد المحب عن إرادته ، ويستسلم لإرادة المحبوبة ، بحيث يترك مراده إلى مرادها ، وأن يسوي بين ظاهره ( قوله ) وبين باطنه ( اعتقاده ) ، وأن يؤدي فروض الإسلام من صلاة وصوم وحج وغيرها من العبادات ، وألا يخلد إلى البطالة أو التسويف في أداء واجبات الشرع ، إلى غير ذلك ، من المبادئ الأخلاقية التي لها أثرها في تصفية النفس البشرية تصفية تنتهي منها إلى مقام الجمع ، حيث يعزل المحب نفسه عن صفاتها ، بأن ينظر كأنه بمثابة النظر لا الناظر ، ويسمع ويعي كأنه بمثابة السمع والوعي لا السامع والراعي ، ويتكلم كأنه بمثابة اللسان لا المتكلم ، وذلك كله لكي يصبح المحب الذي استحال إلى نظر وسمع ووعي ولسان ، عين المحبوبة في مقام الجمع ، إذ الله عند ابن الفارض

، كما هو عند غيره من الصوفية ، عبارة عن بصر العبد وسمعه ، ولسانه ويده . وفي هذا المعنى يقول ابن الفارض :

فكن بصرا وانظر وسمعا وعه وكن لسانا وقل فالجمع أهدى طريقة ١٩٤

وجملة القول هي أن حب ابن الفارض لله يمتاز في طوره الأول بأن شهوده للمحبوبة الحقيقية لم يكن ثابتا مستقرا ، ولكنه شهودا اكتنفته حالتا الحجاب والكشف بدليل قوله :

وما بين شوق واشتياق فنيت في تول بحظر أو تجل بحضرة ٣٢

ولعل تعاقب هاتين الحالتين على نفسه راجع إلى أن الفناء لم يكن تاما مستقرا ، بل كان ناقصا متذبذبا ، أو قل كانت نفس الشاعر فيه مترددة بين أغراضها وحظوظها ، وبين خلاصها من هذه الأغراض والحظوظ . يضاف إلى هذا استعداد النفس في آخر هذا الطور لقبول الفناء ، ورجاؤها أن تتحقق به ، ورضاها بكل ما تقتضيه المحبة من تكاليف

ولعلنا لو أردنا أن نطلق على حب ابن الفارض في طوره الأول اسما يميزه عما أصبح عليه هذا الحب في طوريه الآخرين، لما رأينا خيرا من تسميته بحب الهوى ، وهو ما ذكرته رابعة العدوية في مقابل حب الله لذاته، وذلك في قولها :

أحبك حبين حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأمـا الـذي أنـت أهـل لـه فكشـفك لي الحجـب حتى أراكـا
فـلا الحمـد في ذا ولا ذاك لي ولكـن لـك الحمـد في ذا وذاكـا

وقد فسر الغزالي " حب الهوى " بقوله : " ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليه بحظوظ العاجلة .. " . فإذا كان حب الهوى هو هذا الذي يحب فيه الله لإشياعه حظوظ النفس العاجلة ، كان حب ابن الفارض أقرب ما يكون إليه في طوره الأول ، بخلاف ما أصبح عليه في طوره الثالث ، وهو طور الحب الذي يقصد به إلى مطالعة الذات ، ومشاهدة جمالها المطلق ، وعبرت عنه رابعة بقولها : " وأما الذي أنت أهل له " وفسره الغزالي بقوله إنه : " الحب لجماله وجلاله الذي انكشف لها وهو أعلى الحبين وأقواهما . ولذة مطالعة جمال الربوبية هي التي عبر عنها رسول الله ﷺ حيث قال حاكيا عن ربه تعالى : " أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر " . وقد تعجل بعض هذه اللذات في الدنيا لمن انتهى صفاء قلبه إلى الغاية " .

ومهما يكن من أمر هذا الهوى الذي كان غالبا على الحب الفارضي في طوره الأول ، فإن الاستعداد الذي بدا في آخره للفناء عن النفس وهواها ، كان كفيلا بأن يسلم هذه النفس إلى الطور الثاني للحب ، حيث يأخذ الفناء صورة أتم ، ويبلغ الحب بالمحب مبلغا من القوة لم يبلغه من قبله . فلننظر إذن ماذا في هذا الطور .

٣ – هنالك في الطور الثاني تفني نفس المحب عن أوصافها فناء تستغرق معه في ذات المحبوبة ، وينتهي بها هذا الاستغراق إلى أن ينكشف

**لها من الأسرار ما لم يكن ينكشف من قبل ، وذلك لأن نفس المحب بتجردها عن أوصافها ، وفنائها عن حظوظها من المحبوبة ، قد رجعت إلى حالتها الأولى من الصفاء الذي كان لها قبل أن تتصل بالبدن ، فاستطاعت أن تشهد في حالة الفناء أنها عين محبوبتها ، كما يدلنا على ذلك قول ابن الفارض في هذه الأبيات :**

| | |
|---|---|
| فـأفنى الهـوى مـا لم يكـن ثم باقيـا | هنا من صفات بيننا فاضمحلت ١٥٩ |
| فألفيــت مــا ألقيــت عــني صــادرا | إلي ومـــــــني واردا بمزيــــــــدتي |
| وشاهدت نفسي بالصفات التي بها | تحجبــت عــني في شــهودي وحجبــتي |
| وإني الـــــتي أحببتهـــــا لا محالـــــة | وكانـت لهـا نفسـي علـي محيلـتي ١٦٢ |

**ألا ترى إلى المحب كيف فني هنا عن صفاته التي من قبل حائلا بينه وبين محبوبته ، وإلى هذا الفناء كيف كان سبيله إلى شهود نفسه ومحبوبته على أنهما شئ واحد . يضاف إلى هذا كله هذا السر العظيم الذي كشفه الفناء لابن الفارض في هذا الطور وهو معرفته أن حبه لهذه المحبوبة كان قديما منذ الأزل ، منحه قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس ، كما نتبين هذا من قوله :**

| | |
|---|---|
| منحـت ولاهـا يـوم لا يـوم قبـل أن | بـدت عنـد أخـذ العهـد في أوليـتي ٥٦ |
| فنلـــت ولاهـــا لا بســـمع وناظـــر | ولا باكتســـاب واجـــتلاب جبلـــة |
| وهمـت بهـا في عـالم الأمـر حيـث لا | ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتي ١٥٨ |

ومن هنا ترى أن فناء ابن الفارض قد انتهى به إلى حالة نفسية ، استطاع فيها أن يتعرف ما كانت عليه النفس من تجرد عن الصفات الخلقية المذمومة ، والشوائب الحسية ، قبل أن يفسد عليها اتصالها بالبدن هذا التجرد .

ولكي نتعرف طبيعة الفناء الفارضي ، وما يرمي إليه من خلال أبيات " التائية الكبرى " التي تبدو في بعض الأحيان كأنها متناقضة مضطربة ، يحسن أن نمهد لذلك بمقدمات نبين فيها معنى الفناء وأنواعه ، وما ينطوي عليه كل نوع ، لنتبين في النهاية من أي هذه الأنواع كان فناء ابن الفارض : قال الجرجاني : " الفناء سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة ، والفناء فناءان ، أحدهما ما ذكرنا ، وهو بكثرة الرياضة ، والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق ... " . وقال ابن قيم الجوزية : " الفناء الذي يشير إليه القوم ، ويعملون عليه أن تذهب المحدثات في شهود . العبد وتغيب في أفق العدم ، كما كانت قبل أن توجد ، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل ، ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضا . فلا يبقى له صورة ولا رسم ، ثم يغيب شهوده أيضا ، فلا يبقى له شهود ، ويصير الحق هو الذي يشاهد نفسه بنفسه كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات ، وحقيقته أن يفني من لم يكن ويبقى من لم يزل " . فإذا كان الفناء كما يعرفه الجرجاني هو أحد اثنين : إما فناء عن الأوصاف المذمومة ، وإما فقدان الإحساس بالاستغراق في عظمة الحق والاستهلاك فيه ، وكان الفناء عند القوم ، كما يصوره ابن قيم ، عبارة عن ذهاب المحدثات في شهود العبد بحيث تغيب في

أفق العدم كما كانت قبل أن توجد ، إذا كان ذلك كذلك فقد أصبح بينا أن الفناء عبارة عن هذه الحالة النفسية التي يغيب فيها السالك عن نفسه وأوصافها ، ويستغرق في الحق وذاته بحيث يعود إلى ما كان عليه قبل إيجاد المكونات فيفنى الإنسان ، وتفنى معه المحدثات ، ويغيب كل أولئك في الحق . ومن هنا لا يمكن أن يكون الفناء عبارة عن انحلال الجوهر الإنساني ، واستحالة وجوده إلى عدم ، أو صيرورة صفاته البشرية صفات إلهية ، وذلك لأن الفناء الحقيقي ، عن شئ ما هو – كما يقول الهجويري – عبارة عن الشعور بنقصه وبفقدان الرغبة فيه ، وأن من فني عن إرادته الزائلة بقي في إرادة الله الدائمة الأبدية ، وأن الصفات الإنسانية لا يمكن أن تستحيل إلى صفات إلهية ، وكذلك لا يصح العكس . قال الهجويري ما نصه : " إن قوة النار تحول كل ما يلقى فيها إلى خاصتها ، ومما لا شك فيه أن قوة الله أعظم من قوة النار : فالنار تؤثر في خاصة الحديد فقط دون أن تغير جوهره ، إذ لا يمكن مطلقا أن يستحيل الحديد إلى نار " .

وللفناء أنواع نذكرها مع ابن قيم الجوزية فيما يلي :

١ – الفناء عن وجود السوي : وهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وأنه ما ثم غير الله ، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء في الوحدة المطلقة ، ونفي التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتبار : فلا يشهدون غيرا أصلا ، بل يشهدون وجود العبد عين وجود الرب . وفناء هذه الطائفة في شهود الوجود كله واحدا وليس عندهم فرق بين الله والعالم .

٢ – الفناء عن شهود السوى : وهو الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتاخرين ويعدونه غاية . وليس مرادهم فناء ما سوى الله في الخارج بل فناؤه عن شهودهم وحستهم ، فحقيقته غيبة أحدهم عن سوى مشهوده ، بل غيبته أيضا عن شهوده ونفسه ، لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته ، وبمذكوره عن ذكره ، وبموجوده عن وجوده ، وبمحبوبه عن حبه ، وبمشهوده عن شهوده . وقد يسمى هذا الحال سكرا واصطلاما ومحوا وجمعا . وقد يفرقون بين معاني هذه الأسماء ، وقد يغلب شهود القلب لمحبوبه ومذكوره حتى بغيب المحب به فيظن أنه اتحد به وامتزج ، بل يظن أنه نفسه .

٣ – الفناء عن إرادة السوى : وهو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ، لسالك فيه يفنى بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه ، فضلا عن إرادة غيره ، ويتحد مراده بمراد محبوبه ، أعني المراد الديني الأمري لا المراد الكوني القدري ، فصار المرادان واحدا . وليس في العقل اتحاد صحيح إلا هذا .

هذه هي المعاني المختلفة للفناء، فمن أيها كان فناء ابن الفارض؟ الحق أننا حين نقرأ أبيات ابن الفارض التي يشير فيها إلى الفناء ، وما يصل إليه هذا الفناء من النتائج ، نلاحظ لأول وهلة أن فناءه لا يدخل في واحد من هذه المعاني دون غيره ، ولكنه يأخذ من كل معنى بطرف : فهو حينا فناء عن وجود السوى ، وحينا آخر فناء عن شهود السوى ، وحينا ثالثا فناء عن إرادة السوى ، فانظر إلى قوله :

جلـت في تجليهـا الوجـود لنـاظري ففـي كـل مرئـي أراهـا برؤيـة ٢١٠

وأشـهدت غيـبي إذ بـدت فوجـدتني هنالـك إياهـا بجلـوة خلـوتي

وطاح وجودي في شهودي وبنت عن وجـود شـهودي مـا حيـا غـير مثبـت

وعانقت ما شاهدت في محو شاهدي بمشهده للصحو من بعد سكرتي ٢١٣

لترى أن الشاعر هنا يذهب إلى ما يشم منه رائحة وحدة الوجود ، فهو يقول إن المحبوبة في حال تجليها وظهورها قد أظهرت لعينه الوجود بحيث أصبح يراها في كل موجود ، وإنه حين كشف عن باطنه الحجاب شهد أن ذاته هي عين ذات المحبوبة ، وأن وجوده قد انمحى في شهوده . ولترى فوق هذا كله أنه تمسك في صحوه ، الحاصل بعد سكره ، بما شاهده في باطنه ، وهو أن المحبوبة هي الوجود المطلق ، وهذا ينتهي بابن الفارض إلى أن يصبح فناؤه من فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبأن الرب الذي هو عند ابن الفارض المحبوبة ، عين الوجود ، أو أن وجود الرب هو عين وجود العالم .

وانظر إلى قوله أيضا :

رفعت حجاب النفس عنها بكشفي الـ نقاب فكانت عن سؤالي مجيبتي ٥٢٦

وكنـت جـلا مـرآة ذاتي مـن صـدا صـفاتي ومـني أحـدقت بأشـعة

وأشـهدتني إياي إذا لا سـواي في شـهودي موجـود فيقضـي بزحمـة ٥٢٨

لترى أن الفناء هنا ليس إلا فناء عن شهود السوى كما يظهرنا على ذلك البيت الأخير خاصة .

وانظر بعد هذا إلى قوله :

وكنت بها صباً فلما تركت ما أريد أرادتني لها وأحبت ٢٠٤

فصرت حبيبا بل محبا لنفسه وليس كقول مر نفسي حبيبتي ٢٠٥

لترى أنه يشير هنا بما يفهم منه أن فناءه كان فناء عن إرادة السوى ، وهكذا يظهر ابن الفارض في صورة الرجل المضطرب النفس ، الذي لا يستطيع أن ينتهي إلى غاية واحدة معينة تفهم في وضوح وجلاء : هل كان فناؤه فناء عن وجود السوى أو عن شهوده أو عن إرادته . أو هل كان فناء عن هذه الأشياء كلها ؟ ذلك ما لا يبينه ابن الفارض واضحا ، ولكننا نستطيع أن نلتمس للمسألة حلا قد يكون مؤديا إلى معرفة حقيقة الفناء الفارضي ومن أي نوع هو ، هذا الحل يدور حول لفظة الوجود ، وهل يستعملها ابن الفارض بالمعنى الذي يستعملها فيه أصحاب وحدة الوجود ، أو أن لها عنده معنى يخالف معناها عند هؤلاء . ونحن إذا ذكرنا ما قلناه في غير هذا المكان عن " التائية الكبرى " وعن الحالة النفسية التي نظم ابن الفارض قصيدته هذه فيها ، وأنه كان أكثر ما يكون دهشا غائبا عن نفسه وحسه ، إذا ذكرنا هذا كله ، وذكرنا إلى جانبه أن أبيات " التائية الكبرى " كان يمليها الشاعر بعد إفاقته من الغيبة ، استطعنا أن نتبين في وضوح وجلاء أن ما أورده ابن الفارض في تائيته هذه لم يكن إلا صورة صادقة لما كان يشعر به ، ويشهده في حالة الغيبة من أن ذاته قد اتحدت بذات المحبوبة ، وأن كل ما في الوجود قد أصبح في نظره مظهرا من مظاهر هذه المحبوبة . فإذا كان ابن الفارض قد ذكر في " تائيته الكبرى " ما يشتم منه

رائحة وحدة الوجود فإن هذه الوحدة ليست وحدة عقلية يثبت فيها العقل أن الله والعالم شئ واحد ، أو أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولكنها وحدة نفسية لا تدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية المسيطرة على نفس المشاهد ، فإذا زالت هذه الحالة ، زالت معها الوحدة ، وعاد المشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكثر مظاهره وتعددها قبل أن يغيب عن نفسه وحسه ، يضاف إلى هذا أن لفظة " الوجود " يمكن أن تفهم في شعر ابن الفارض بمعنى يلائم طبيعة هذه الحالة النفسية ، ويخالف معناها عند أصحاب وحدة الوجود : فقد قال الجرجاني ما نصه :"الوجود فقدان العبد بمحق أوصاف البشرية ، ووجود الحق ، لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة ، وهذا معنى قول أبي الحسين النوري : " أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد ، إذا وجدت ربي فقدت قلبي " .. ، فإن صح ما قدمنا انبنى عليه أن يكون فناء ابن الفارض بعيدا كل البعد عن " فناء وجود السوى " الذي هو للملاحدة أصحاب وحدة الوجود ، كما يقول ابن قيم الجوزية ، وكان فناء عن شهود السوى من ناحية ، وعن إرادته من ناحية أخرى . فأما أنه فناء عن شهود السوى فذلك ملائم كل الملاءمة للحالة النفسية التي كان يعانيها ابن الفارض ، ونظم قصيدته فيها ، إذ الشهود هو – كما يقول الجرجاني – هو رؤية الحق بالحق ، بمعنى أن العبد حين يغيب عن نفسه ويفنى عن صفاته يصبح متحدا بالحق ، وهو من حيث اتحاده بالحق يقال إنه في مشاهدته له يرى الحق بالحق ، وأما أن فناء ابن الفارض فناء عن " إرادة السوى " فذلك أمر واضح يدل عليه قسم كبير من أبيات " التائية الكبرى " حيث أظهرنا الشاعر على الشروط

التي لابد من أن يستوفيها السالك في طريق المحبة ليتحقق بفنائه في المحبوبة ، وذكر في مقدمتها الفناء عما سوى مراد المحبوبة وذلك في قوله :

فخـــل هـــا خلـــي مـــرادك معطيـــا قيـادك مـن نفـس بهـا مطمئنـة ١٧٥

وأمـس خليـا مـن حظوظـك واسـم عـن حضيضك واثبت بعد ذلك تنبت ١٧٦

وهكذا نرى أن فناء ابن الفارض قد جمع بين الفناء عن " إرادة السوى " ، وهو ما يقول عنه ابن قيم إنه فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ، وبين الفناء عن " شهود السوى " وهو – كما يقول ابن قيم أيضا ما يعده أكثر الصوفية المتأخرين غاية .

أما ما يذهب إليه بعض أعداء الصوفية وخصوم ابن الفارض كابن تيمية مثلا من اعتبار شاعرنا من أصحاب وحدة الوجود فتلك مسألة يكفينا القدر الذي أشرنا إليه منها فيما يتعلق بالفناء ، على أن نعود إليها في الفصل الثاني من الكتاب الثالث حيث نكشف عن حقيقة المذهب الفلسفي الذي ينطوي عليه حب ابن الفارض .

وإذا لم يكن فناء ابن الفارض فناء عن " وجود السوى " فإن بينه وبين ما يعرف عند البوذيين " بالنيرڤانا " ( Nirvana ) تشابها من هذه الناحية ، فالنيرڤانا عند البوذيين عبارة عن فناء الأنا ( Le Moi ) لا فناء الوجود (L'Etre) وامتزاج هذا الأنا عن طريق الزهد وقتل النفس ، في الوجود الكلي ، وفناء ابن الفارض هو ، كما بينا ، فناء عن شهود نفسه وإرادتها لما سوى الله وإرادته ، بمعنى أنه ليس فناء عن الوجود ، يضاف إلى

هذا تشابه آخر هو أن سبيل الفناء عند كل من ابن الفارض وفلاسفة البوذيين هو أعمال العبادة من توبة وزهد وفقر وغيرها مما يضمحل به الأنا بحيث يمنحق في الوجود المطلق ويمترج به ، غير أن النيرڤانا تختلف عن فناء ابن الفارض في أنها الغاية القصوى التي يرمي إليها السالك البوذي ، على حين أن الفناء الفارضي ليس إلا وسيلة يتوسل بها إلى كشف الحقيقة ، وشهود الذات ، واتحاد المحب بالمحبوب ، النيرڤانا غاية ، والفنا الفارضي وسيلة ، ولكنهما ينطويان على معنى واحد هو الامتزاج بالوجود المطلق .

جملة القول في الطور الثاني لحب ابن الفارض هي أن الفناء الذي يتحقق به المحب في هذا الطور ليس فناء مؤديا إلى اتحاد الوجود الخاص بالوجود العام ، ولكنه مؤد إلى " شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود به فيتحد به الكل من حيث كون كل شئ موجودا به ، معدوما بنفسه لامن من حيث إن وجودا خاصا اتحد به ، فإنه محال " .

ومن هنا يصبح مذهب ابن الفارض في الفناء والاتحاد الناشئ عن هذا الفناء مقبولا لدى العقل ، ملائما لأحكام الشرع ، وتكون ألفاظ الاتحاد والامتراج والوحدة وغيرها ، مما استعمله ابن الفارض في شعره لإظهار نتائج فنائه ، مجرد ألفاظ يرجع استعماله لها إلى أحد سببين : إما إلى أنه لم يكن دقيقا ولا متحريا للألفاظ التي تتعادل مع المعاني التي يقصد إليها ، ولعل منشأ هذا الاضطراي هو هذه الغيبة التي قضى أكثر حياته تحت سلطانها ، وإما أن يكون ابن الفارض قد عمد إلى هذه الألفاظ لأنه لم ير خيرا منها يمكنه من أداء المعاني التي يريد التعبير عنها في شئ من

المبالغة التي كانت تسود كل شعره ، وكان يستعين بها دائما على إظهار أنه وصل في الحب إلى ما لم يصل إليه غيره ممن سبقوه أو عاصروه فهو إذن بحكم هذه المبالغة مضطر إلى أن يستمد ألفاظا من معجم وحدة الوجود ليدل بها على مذهب قد يكون بعيدا عن مذهب وحدة الوجود في أكثر نواحيه إن لم يكن في كلها .

ولو أردنا أن نميز الطور الثاني للحب الفارضي بميزة خاصة ، لرأينا أن الحب فيه قد انتهى من الصفاء والتنزه عن الغرض إلى حد لم ينته إليه في طوره الأول : فبعد أن كان المحب يؤيد إشباع رغباته ولذاته من المحبوبة ، أصبح لا يريد شيئا ، ولا يبتغي إلا وجه المحبوبة خالصا ، وإن فكرة الثواب على هذا الحب قد محيت محوا تاما ، وأصبح حب ابن الفارض هنا من النوع الثاني للحب الذي عبرت عنه رابعة بقولها : " وأما الذي أنت أهل له " وفسره الغزالي بأنه الحب لجمال الله وجلاله . يدلنا على هذا قول ابن الفارض :

أحيـوا الجـوار فقـد أمانتـه معـاً 　　 أكن راجيا عنها ثوابا فأدنت ١٦٨

وقوله :

فلاح فلاحي في اطراحي فأصبحت 　　 ثوابي لا شيئا سواها مثيبتي ١٧٣

أضف إلى هذا أن المحب في هذا الطور ، بحكم فنائه عن نفسه الجزئية واستغراق هذه النفس الجزئية في نفس المحبوبة الكلية ، قد أصبح محبا

لنفسه لا بالمعنى الذي كان يحبها عليه في الطور الأول ، ولكن بمعنى أنه هنا يحب نفسه التي استغرقت في المحبوبة ، كما يقول ابن الفارض :

وكنت بها صبا فلما تركت ما أريد أرادتني لها وأحبت ٢٠٤

فصرت حبيبا بل محبا لنفسه وليس كقول مر نفسي حبيبتي ٢٠٥

وعلى هذا النحو من قتل النفس الإنسانية وتجردها من حظوظها وأغراضها وفنائها عن مشاهدة ما سوى المحبوبة الحقيقية وصل الحب الفارضي إلى حال لم تتهيأ له في طوره الأول فيها صفاء النفس ونقاء القلب ، وفيها الموت الموصل إلى الحياة التي يشعر فيها المحب بسقوط التمايز بينه وبين محبوبته ، ولقد كانت هذه الحال بمثابة المقدمة للنتيجة التي ترتبت عليها في الطور الثالث ، وهي وصول المحب إلى الحال الموحدة ، التي هي أرقى ما يختلف على النفس الإنسانية من الأحوال في طريق المحبة.

٤ – ولم يكن الطور الثاني للحب الفارضي إلا بمثابة مطهر تمر به النفس الإنسانية فتطرح أهواءها ، وتنخلع عن شهواتها وأغراضها لتستقبل طورا آخر تستمتع فيه بالحال الموحدة التي لا تشهد فيها غير شئ واحد هو الذات الأحدية ، كما تشهد أنها أصبحت وهذه الذات شيئا واحدا ، لا شيئين متمايزين : فبعد أن كان المحب في الطور الأول يريد أن يظفر من المحبوبة بشئ ، وكان في الطور الثاني يريد ألا يكون شيئا ، أصبح في الطور الثالث شيئا آخر غير الذي كانه في الطورين السالفين : أصبح فانيا عن نفسه باقيا بمحبوبته إلى الحد الذي أحسس معه أن وجوده صار عين وجود محبوبته . وقد يلاحظ على ما وصل إليه ابن الفارض من الاتحاد في هذا

الطور الأخير أنه انتهى من حبه إلى مذهب في وحدة الوجود ، ولكننا إذا ذكرنا ما أشرنا إليه عند الكلام على فناء ابن الفارض من أنه لم يكن فناء عن " وجود السوى " بالمعنى الذي يفهمه أصحاب وحدة الوجود ، وذكرنا أيضا أن كل ما وصل إليه ابن الفارض في الأطوار المختلفة لحبه لم يكن إلا ثمرة من ثمرات شعوره لا عقله ، وأنه كان كما صورناه في الفصل الثاني من الكتاب الأول صاحب ذوق ووجد ، إذا ذكرنا هذا كله تبينا أن اتحاد ابن الفارض في الطور الثالث لحبه لم يكن اتحادا بين الوجود المطلق والوجود المعين بالمعنى الدقيق الذي يعرفه العقل ، ولكنه اتحاد من قبيل الأحوال الصوفية التي تملك على السالك حسه وشعوره ، وتذهب به إلى حد بعيد من الغيبة التي يأتي فيها بكلام يوهم ظاهره مخالفة الشرع ، ويعرفه الصوفية باسم الشطح ، ومن هنا يكون الاتحاد الفارضي نتيجة منطقية لفناء المحب عن نفسه وحسه ، حيث لا يشهد إلا محبوبته ولا يريد سواها .

على أن هذا الاتحاد – وإن كان في جملته عبارة عن اتحاد المحب بالمحبوبة التي هي الذات العلية – له صورة أخرى هي أنه اتحاد بين الإنسان والحقيقة المحمدية . ومهما يكن من أمر هذه الصورة الثانية للاتحاد عند ابن الفارض فإنها لا تختلف عن صورته الأولى إلا في اللفظ ، أما المعنى فإنه في الحالتين واحد لا يكاد يفرق بينهما إلا أن الذات هي الوجود المطلق الذي لا تعين فيه ، والحقيقة المحمدية هي الذات مع التعين الأول وهو الاسم الأعظم كما يقول الجرجاني .

ولكلام ابن الفارض عن الاتحاد بالحقيقة المحمدية قيمة خاصة ، ذلك بأنه يكشف لنا من خلاله عن المقام الذي اختص به مُحَّد ﷺ من دون الأنبياء عامة، ومن دون موسى عليه السلام خاصة ، فنحن نعلم أن أخص ما يمتاز به الطور الأول للحب الفارضي هو أن المحب فيه محب لنفسه ، طامع في تحقيق رغبات هذه النفس من المحبوبة ، كأن يرى وجهها أو يسمع صوتها ، ونحن نعلم أيضا أن المحب كان في أول عهده بالحب مفتقرا إلى السكر الذي غلب عليه بعد ذلك فغيبه عن شعوره ، وصعقه صعقا ، أما في الطور الثالث حيث يتحد المحب بالحقيقة المحمدية فإننا نلاحظ أن المحب فيه على عكس ما كان عليه في الطورين الأول والثاني : هو هنا صاح بعد أن كان هناك سكران. وهو هنا قد أثبت لنفسه صحو الجمع بعد أن أثبت هناك سكر الجمع . كما يدلنا على ذلك قول ابن الفارض بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية :

| | |
|---|---|
| وكــل الــورى أبنــاء آدم غــير أني | حزت صحو الجمع من بين إخوتي ٣١١ |
| فســمعي كليمــي وقلــبي منبــأ | بأحمـــد رؤيا مقلـــة أحمديـــة |

وهنا يمكننا أن نبين الفرق بين الطور الأول والثاني والثالث لحب ابن الفارض : ففي الطور الأول نلاحظ أن ابن الفارض استغل قصة موسى وطلبه إلى الله أن يتجلى فلما تجلى خر موسى صعقا ، وحال الصعق هذه هي التي غلبت على ابن الفارض في الطور الأول إلى حد ما ، ولكنها ما لبثت في الطور الثاني أن استوعبت حياته النفسية كلها ، وسيطرت عليها في صورة الفناء الكلي ، أما في الطور الثالث فإن ابن الفارض يستغل قصة

مُحَمَّد ومشاهدته ملكوت السموات والأرض وهو في حال الصحو. وشاعرنا في استغلاله لهاتين القصتين لم يعدما ذكره المؤلفون الصوفيون من إثبات السكر والغيبة لموسى والصحو . واليقظة لمحمد : فهذا هو الهجويري مثلا يقول إن موسى خر صعقا عند تجلي ربه للجبل في حين كان مُحَمَّد صاحيا واستطاع في حال الصحو هذه أن يشهد الحق طوال الطريق من مكة ، حتى أصبح من الذات قاب قوسين أو أدنى . وابن الفارض حين يثبت لنفسه صحو الجمع الذي أشار إليه في أول البيتين الأخيرين إنما يتحدث بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية التي تفرعت منها علوا وسفلا ، على حد تعبير ابن عربي . ومن هنا نرى أن للاتحاد الفارضي صورتين تبدوان لأول وهلة كأنهما مختلفتان ، ولكنهما في الواقع لا تختلف إحداهما عن الأخرى إلا من الناحية الشكلية ، أما الجوهر ففي كلتيهما واحد : هاتان الصورتان هما :

١ – اتحاد السالك أو المحب بالذات العلية . وهذا هو الشكل العام الذي يأخذه اتحاد ابن الفارض في أكثر مواضعه .

٢ – اتحاد السالك أو المحب بالحقيقة المحمدية التي لم يذكرها ابن الفارض صراحة ، ولكنها تبين من خلال أبياته التي يتحدث فيها عن نفسه بلسان القطب . القطب الذي ليس على رأس المملكة الصوفية وما فيها من أوتاد وأبدال وغيرهم من أصحاب المراتب المتسلسلة في هذه المملكة ، إنما القطبية التي يتحدث عنها ابن الفارض هي هذه الحال النفسية التي يصل إليها السالك ويشعر فيها بأنه متحد مع القطب الحقيقي الذي هو

روح مُحَمَّد أو الحقيقة المحمدية ، ولسنا هنا بصدد الكلام عن قطبية ابن الفارض ، فتلك مسألة سنعرض لها بالتفصيل في الفصل الثالث من الكتاب الثالث ، ولم نشر إليها هنا إلا لنظهر أن ابن الفارض حين وصل في اتحاده إلى صحو الجمع إنما يظهرنا على أن هذا الاتحاد كان في لحظة من لحظاته – هي أسمى وأرقى ما تنتهي إليه الحال الموحدة كما سنرى بعد – اتحادا من الحقيقة المحمدية . وحسبنا هنا أن نعرض للاتحاد الفارضي في جملته من حيث هو آخر طور من أطوار الحب .

يدور الاتحاد عند ابن الفارض حول فكرة الجمع الذي عرفه أبو سعيد الخراز بأنه عبارة عن إيجاد الحق نفسه في أنفس السالكين ، بل إعدامه لوجودهم لأنفسهم عند وجودهم له . والذي يقول عنه القاشاني إن فيه تزول التفرقة بين القدم والحدوث، إذ لما انجذبت الروح إلى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الأشياء في غلبة نور الذات القديمة ، وارتفع التمييز بين القدم والحدوث لزهوق الباطل عند مجئ الحق، ولو ذكرنا ما أشرنا إليه آنفا عند الكلام على فناء ابن الفارض، وأنه كان فناء عن "شهود السوى" لرأينا إلى أي حد كان الجمع عنده نتيجة منطقية لهذا الفناء، ولرأينا أيضا أن الاتحاد الذي انتهى إليه ، وتحدث عنه في صور مختلفة، لم يكن اتحادا بمعنى أن وجودا خاصا اتحد بالوجود الحق الواحد المطلق، ولكنه اتحاد بمعنى شهود هذا الوجود الحق الواحد المطلق . وعلى هذا يكون الجمع عبارة عن هذه الحال الموحدة التي تزول فيها الكثرة ، ويشهد فيها السالك كل شئ بعين الوحدة : فابن الفارض في وصوله إلى أول ما وصل إليه من الحال الموحدة شعر بأنه أصبح متحدا بالله الذي

يبصر ببصره ، ويسمع بسمعه ، كما يقول الحديث القدسي الذي استغله الصوفية ، واستغله ابن الفارض مثلهم وأشار إليه بقوله :

فكن بصرا وانظر وسمعا وعه وكن        لسانا فالجمع أهدى طريقة ١٩٤

وبقوله :

وجاء حديث في اتحادي ثابت        روايته في النقل غير ضعيفة ٧١٩
يشير بحب الحق بعد تقرب        إليه بنقل أو أداء فريضة
وموضع تنبيه الإشارة ظاهر        بكنت له سمعا كنور الظهيرة ٧٢١

ولا يحدثنا ابن الفارض في وصفه للحال الموحدة عن أن اتحاده كان اتحادا بين نفسه وبين المحبوبة الحقيقية فحسب ، ولكنه يذهب إلى أبعد من هذا ، فيردد في أنحاء مختلفة من تائيته الكبرى أن هذا الاتحاد كان في بعض لحظاته شهودا للذات الواحدة في المظاهر المتكثرة ، الأمر الذي انتهى ببعض القدماء أمثال البقاعي ، وببعض المحدثين أمثال دي ماتيو ، إلى اعتقاد أن ابن الفارض كان من الآخذين بمذهب ابن عربي في وحدة الوجود . ومهما يكن من أمر هذا الاعتقاد ، فإننا لم نقصد هنا إلا إلى دراسة الاتحاد من حيث هو طور من أطوار الحب ، مرت به نفس ابن الفارض في نهاية طريقها إلى الله . ولكي نبين حقيقة ما انطوى عليه الاتحاد الفارضي من المعاني الدقيقة ، يحسن أن نقسم هذا الاتحاد إلى مرتبتين : إحداهما أسمى من الأخرى وهاتان المرتبتان هما ما يعبر الصوفية عن

إحداهما بسكر الجمع ، وعن الأخرى بصحو الجمع . وصل ابن الفارض إلى الأولى في بداية اتحاده ، ووصل إلى الأخرى في نهايته .

٥ – تتمثل بداية الاتحاد في أن ذات المحبوبة تنكشف للمحب وتتجلى له في كل مظهر . بحيث يرى المحب وجه المحبوبة متجليا على صفحة مرآة المظاهر الكونية ، وإلى هذا التجلي يشير ابن الفارض بقوله :

وها أنا أبدي في تحادي مبدئي وأنهي انتهائي في تواضع رفعتي ٢٠٩

جلت في تجليها الوجود لناظري ففي كل مرئى أراها برؤية ٢١٠

ولا تقف بداية الاتحاد عند حد تجلي الذات في المظاهر المتعددة ، ولكنها تتجاوز هذه المظاهر إلى باطن المحب نفسه : فابن الفارض حين فني عن نفسه، وخرج عن حظوظها وأغراضها ، ونظر في باطنه ، وجد أنه ومحبوبته شئ واحد . كما يقول :

وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوتي ٢١١

ومعنى هذا أن للتجلي الذاتي نوعين : أحدهما ظاهر ، وهو شهود الوحدة في الكثرة ، والآخر باطن وهو شهود الكثرة في الوحدة . وأفضل التجليين وأقدرهما على إدراك الوحدة إدراكا صحيحا هو من غير شك التجلي الباطن الذي يشهد فيه السالك شهودا مباشرا وحدة المحب والمحبوب الناشئة عن فناء المحب في المحبوب ، ونرى أيضا أن الاتحاد عند ابن الفارض عبارة عن ظهور سلطان الأصل على الفرع ، وغلبة الوجود المطلق عن الوجود المعين . بحيث ينعزل صاحب الوجود المعين عن صفاته

**من سمع وبصر وغيرهما ليتصل بالحقيقة المطلقة ، وليفنى في الذات الأحدية : فالإنسان في عالم الظاهر يرى أن صفاته وأفعاله صادرة عنه ، في حين أنها في الحقيقة ، أو قل في عالم الباطن ، للحق سبحانه وتعالى الذي يتصرف في العبد بصفاته الذاتية على نحو ما ورد في الحديث القدسي الذي أشار إليه ابن الفارض في الأبيات ٧١٩ – ٧٢١ من " تائيته الكبرى " . وعلى هذا لا يكون الاتحاد كما يفهمه الظاهريون امتزاجا بين شخصين متباينين حقيقة ووجودا ، بل هو فناء عن الإنية . وخروج عن النفس الإنسانية ، وغيبة عن انفصال النفس عن صفاتها ، بحيث لا يكون ثمة مجال لصفة ما تفسد الاتحاد الذي تحسه النفس في حضورها مع الله ، كما يقول ابن الفارض في هذه الأبيات :**

خرجت بها عني إليها فلم أعد إلي ومثلي لا يقول برجعة ٢٠٦

وأفردت نفسي عن خروجي تكرما فلم أرضها من بعد ذاك لصحبتي ٢٠٧

وغيبت عن إفراد نفسي بحيث لا يزاحمني إبداء وصف بحضرتي ٢٠٨

**ولو أردنا أن نتخذ لهذه المرتبة الأولى من الاتحاد الفارضي طابعا خاصا لما رأينا خيرا من أن نطلق عليها اسم مرتبة " أنا هي " أي المرتبة التي يقول فيها المحب : " أنا المحبوبة " . وقد استعمل بن الفارض نفسه هذا التعبير فقال :**

ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجت وعطرت الوجود برحمتي ٣٢٦

وهذا من قبيل قول الحلاج :

أنا مـن أهـوى ومـن أهـوى أنا نحـن روحـان حللنـا بـدنا

غير أن الحلاج يثبت الاتحاد بينه وبين محبوبته عن طريق الحلول ، على حين أن ابن الفارض ينفي هذا الحلول وينزه عقيدته عنه ، على نحو ما سنبينه في موضعه من هذا البحث . على أن ابن الفارض في قوله " أنا إياها " – وإن تشابه إلى حد ما مع الحلاج في قوله " أنا من أهوى " – يتشابه والحلاج أيضا إلى حد بعيد في أن قوله " أنا إياها " هو من قبيل قول الحلاج " أنا الحق " ، وهنا يمكننا أن نقول في قول ابن الفارض " أنا إياها " ما قاله ابن سبعين في قول الحلاج " أنا الحق " : فابن سبعين يرى أن معنى " أنا الحق " هو أنه لا إنية إلا واحدة ، فإذا وقع الاتصاف ونطق بها وقع في ذلك معنى متشابه عند العامة وقتل القائل به ، على حين أن الذي حمله على ذلك محض الإفراد والإخلاص . ولكن الاتحاد الذي يصوره ابن الفارض والحلاج بقوليهما المشار إليهما ليس تاما بحيث تزول التفرقة عينا وأثرا ، بل إنهما يمحوان هذه التفرقة عينا ، ويبقيانها أثرا . وكأن ابن الفارض قد استدرك بقاء هذا الأثر من التفرقة فأراد أن يمحوه فقال :

وعـن أنا إياي لبـاطن حكمـة وظاهر أحكام أقيمت لدعوتي ٣٢٧

وهكذا يعبر ابن الفارض بقوله " أنا إياي " عن حالة نفسية يشعر فيها بالاتحاد التام ، أو قل بالإفراد الكلي الذي يثبت أن الوجود كله ليس إلا واحدا لا أثر للتفرقة أو الاثنينية فيه .

بقي أن نعرف الفرق بين حياة المحب قبل وصوله إلى بداية الاتحاد ، وبينها بعد وصوله إلى هذه البداية . وابن الفارض يبين لنا الفرق بين حياته قبل بداية الاتحاد وحياته في هذه البداية ، كما يظهرنا على ما وصل إليه في نهاية اتحاده ، وذلك كله في هذه الأبيات التي يخاطب بها مريدا حقيقيا أو وهميا حيث يقول :

فلو واحدا أمسيت أصبحت واجدا  منازلة ما قلته عن حقيقة ٢٢٦
ولكن على الشرك الخفي عكفت لو  عرفت بنفس عن هدى الحق ضلت
وفي حبه من عز توحيد حبه  فالبشرك يصلي منه نار قطيعة
وما شان هذا الشان منك سوى السوي  ودعواه حقا عنك إن تمح تثبت
كذا كنت حينا قبل أن يكشف الغطا  من اللبس لا أنفك عن ثنوية ٢٣٠
أروح بفقد بالشهود مؤلفي  وأغدو بوجد بالوجود مشتَّتِ
يفرقني لبي التزاما بمحضري  ويجمعني سلبي اصطلاما بغيبتي
إخال حضيضي الصحو والسكر معرجي  إليها ومحوي منتهى قاب سدرتي
فلما جلوت الغين عني اجتليتني  مفيقا ومني العين بالعين قرت
ومن فاقتي سكرا عنيت إفاقة  لدى فرقي الثاني فجمعي كوحدتي ٢٣٥

فمن هذه الأبيات ترى أن ابن الفارض لم يكن ينفك عن إدراك الأثنينية قبل أن يكشف عنه الحجاب ، وأن فقدانه لوجوده عند شهود الذات كان سبيله إلى الجمع ، كما أن وجدانه لوجوده كان علة تفرقته : فكلما سكر بغلبة سلطان الحال وغاب عن حضوره أدرك الجمع ، وكلما

لزم وجوده وعاد إلى عقله أدرك التفرقة . ولقد كان يظن الصحو مرتبة وضيعة يهبط إليها والسكر مرتبة رفيعة يسمو إليها ، والواقع أن المحو الكلي عن البقايا الوجودية التي هي مناط الصحو والسكر ، ومدار الغيبة والحضور ، هو منتهى غايته . وما زال على هذه الحال من التردد بين السكر والصحو ، ومن غلبة السكر عليه حينا ، وعودة الصحو إليه حينا آخر ، حتى ، حتى صقلت مرآة قلبه بزوال الحجاب عنه ، فإذا هو يرى نفسه صاحيا . فقرت عينه بمشاهدة الذات في حال صحو الجمع ، الذي يعبر عنه بالفرق الثاني ( البيت ٢٣٥ ) . ويلاحظ هنا أن صحو الجمع هذا لم يصل إليه ابن الفارض إلا في نهاية اتحاده . وقد أبان القاشاني عن حقيقة نهاية الاتحاد الفارضي فقال : " ... وأما في النهاية ، وهو حال الصحو والإفاقة والبقاء بعد الفناء ، فلا يكون الخلق حجابا للحق ، ولا الحق حجابا للخلق ، ويتجلى الإله سبحانه على المكاشف باسمه الظاهر والباطن معا . والمراد أن الموحد في بداية حال الاتحاد قبل استقرار مقامه ، يحتاج في مشاهدة الذات إلى الغيبة عن الإحساس ونزول حال السكر ، وكلما عاد من سكره وغيبته إلى الشهود والصحو ، لم يبق له حال المشاهدة والاتحاد ، وهذا الشهود والصحو ليسا من جملة الأحوال والمقامات ، بل كان واحد منهما في مقابلة مقام ، والشهود الذي هو من جملة المقامات شهود الحق ، والصحو الذي هو من جملة المقامات صحو حاصل بعد المحو الكلي . وقول الناظم رحمه الله " اجتليتني مفيقا " إشارة إلى هذا الصحو . في هذا المقام ترتفع الحجب بأسرها فلا يكون ظاهر الوجود حجات الذات ، بل يشاهد صاحب هذا الصحو بعين بصره جمال

الذات الموصوفة باسمها الظاهر ، كما كان قبله في حال السكر مشاهدا بعين بصيرته جمال الذات الموصوفة باسمها الباطن ، وهذا معنى قوله " ومنى العين بالعين قرت " أي اكتحلت عيني الظاهرة بعين الذات " . فهنالك في مقام الفرق الثاني أو مقام التفرقة بعد الجمع أصبح المحب صاحيا مفيقا من سكره الذي كان غالبا عليه في بداية الاتحاد ، كما أصبح جمعه كوحدته سواء بسواء ، وهذا المقام هو نهاية الاتحاد التي يظفر فيها المحب بالمحبوبة ويتحد معها اتحادا لا سبيل إلى الانفصال معه ، بخلاف بداية الاتحاد ، فإنها يتطرق إليها الانفصال بمعاودة الحجاب . وهكذا نرى أي فرق بين بداية الاتحاد ونهايته عند ابن الفارض ، وأي كمال وصل إليه من اتحاده بالمحبوبة في نهاية الطور الثالث لحبه ، ونرى أيضا كيف كانت بداية الاتحاد الفارضي سكرا للجمع زالت فيه الاثنينية بين المحب والمحبوبة ، كما انمحت التفرقة بين ذات المحبوبة وبين المظاهر الكونية المتعددة فالمحب حين يغيب عن نفسه في بداية الاتحاد حيث يغلب عليه سكر الجمع يرى في مشاهدته لباطنه أنه عين محبوبته ( البيت ٢١١ ) . وإن ابن الفارض ليعبر عن اتحاده هذا في أبيات غاية في رقة اللفظ ودقة المعنى فيقول :

فوصفي إذا لم تدع باثنين وصفها — وهيأتها إذ واحد نحن هيئي ٢١٥

فإن دعيت كنت المجيب وإن أكن — منادي أجابت من دعاني ولبت

وإن نطقت كنت المناجي كذاك إن — قصصت حديثا إنما هي قصت

فقد رفعت تاء المخاطب بيننا — وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعني ٢١٨

ويقول أيضا :

فجاهد تشاهد فيك منك وراء ما وصفت سكونا عن وجود سكينة ٢٣٦

فمن بعدما جاهدت شاهدت مشهدي وهادي لي إياي بل بي قدوتي

وبي موقفي لا بل إلى توجهي كذاك صلاتي لي ومني كعبتي ٢٣٨

وليس الاتحاد في بدايته مقصورا على أنه بين المحب والمحبوبة ، ولكنه كذلك بين هذه المحبوبة وبين مظاهرها المتباينة : فكل ما في الكون من صور جميلة ، ومظاهر حسنة ، قد استمد حسنه من جمال هذه المحبوبة الحقيقية ، وإن قيسا حين أحب لبني ، وجميلا حين أحب بثينة ، وكثيرا حين أحب عزة ، والمجنون حين أحب ليلي ، لم ينجذب كل منهم إلا إلى صورة من صور الجمال الذاتي المتجلي في هذه المعشوقات ، فظن أولئك العشاق أنهم أحبوا غير المحبوبة الحقيقية ، والحق أنهم لم يحبوا سواها . وتجلى المحبوبة الحقيقية في المظاهر الكونية قديم منذ النشأة الأولى حيث تراءت هذه المحبوبة الحقيقية لآدم في صورة حواء ، فكان ذلك أول حب المظاهر بعضها لبعض : فما برحت المحبوبة الحقيقية على هذه الحال ، تظهر وتخفى حتى كان العشاق من بني آدم ، فأحب كل منهم محبوبة معينة ، والحقيقة أنه لم يحب غير المحبوبة الحقيقية في إحدى صورها الجميلة من ليلى وبثينة ولبنى وعزة وغيرهن . وكما أن المعشوقات المشار إليهن لسن سوى المحبوبة الحقيقية ، فكذلك العشاق ليسوا سوى محب هذه المحبوبة الحقيقية . وينتهي ابن الفارض من هذا كله إلى أنه في حبه للمحبوبة الحقيقية لم يحب

غير ذاته التي هي وذات المحبوبة شئ واحد ، فانتفت بذلك المعية وزالت التفرقة .

٦ – رأينا مما تقدم أن أخض ما تمتاز به الحال الموحدة في بدايتها هو السكر الذي يغيب فيه المحب عن نفسه ، يفني عن شهوده ، ليشهد اتحاده بالذات من ناحية ، وليرى هذه الذات متجلية في المظاهر الكونية من ناحية أخرى . أما نهاية الحال الموحدة فإنها تختلف عن بدايتها اختلافا قويا ، يتلخص في أنه بقدر ما سيطر السكر على نفس المحب في البداية ، استحال هذا السكر هنا إلى صحو واسع النطاق ، يستطيع المحب أن يستشعر فيه الاتحاد . وليس من شك في أن الحال الموحدة التي وصل إليها ابن الفارض في نهاية اتحاده كانت أسمى وأرقى وأكمل من تلك التي وصل إليها في بدايتها : فإن من يدرك الوحدة وهو في حال الصحو ، كما كان يدركها في حال المحو ، لابد أن يكون قد تهيأ له من صفاء النفس ، وكمال الشهود ، حظ موفور ، وإلى هذا الصحو يشير ابن الفارض بقوله :

ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتي بذاتي إذا تحلت تجلت ٢١٤

وبقوله :

وقدري بحيث المرء يغبط دونه سموا ولكن فوق قدرك غبطتي ٣١٠

وكل الورى أبناء آدم غير أني حزت صحو الجمع من بين إخوتي

فسمعي كليمي وقلبي منبأ بأحمد رؤيا مقلة أحمدية

وروحي للأرواح روح وكل ما ترى حسنا في الكون من فيض طيني ٣١٣

وبقوله :

وثم أمـــور تم لي كشـــف ســـترها بصحو مفيق عن سواي تغطت ٣٩٤

إلى أن يقول :

وإني وإياهـا لـذات ومـن وشـي بها وثني عنها صفات تبدت ٣٩٩
فـذا مظهـر للـروح هـاد لأفقهـا شـــهودا بـــدا في صـــيغة معنويـــة
وذا مظهـر للـنفس حـاد لرفقهـا وجودا غدا في صيغة صورية ٤٠١

فمن هذه الأبيات عامة ، ومن الأبيات الثلاثة الأخيرة خاصة ، ترى أن ابن الفارض يحدثنا عن صحو الجمع الذي وصل إليه في نهاية اتحاده وانتهى منه إلى هذا الشعور الذي أدرك فيه الحقيقة الواحدة وقد تجلت له في كل مظهر سواء أكان روحيا أم ماديا .

لقد كان ابن الفارض فيما سبق من أطوار حبه يظن الصحو حضيضه ومهبطه ، والسكر أوجه ومعرجه ، كما كان يرى أن المحو الكلي عن البقايا الوجودية منتهى غايته كما يقول في هذا البيت :

إخال حضيضي الصحو والسكر معرجي إليها ومحوي منتهى قاب سدرتي

فلما جلا عن مرآة قلبه صدأ الوجود الذي كان مسببا لسكره في بداية الاتحاد كما يقول القاشاني ، رأى نفسه صاحيا واكتحلت عينه بمشاهدة الذات كما يقول في هذين البيتين :

فلمـا جلـوت الغـين عـني اجتليتـني مفيقـا ومـنى العـين بالعـين قـرت ٢٣٤

ومــن فــاقتي ســكرا غنيــت إفاقــة لدى فرقي الثاي فجمعي كوحدتي ٢٣٥

وهكذا نرى أن إدراك الوحدة عند ابن الفارض لم يكن في حال المحو أو سكر الجمح فحسب ، ولكنه كان كذلك في حال الصحو أو جمع الجمع ، وإن إدراك الوحدة على هذا الوجه الأخير مما يظهرنا على درجة الكمال التي وصل إليها ابن الفارض في نهاية اتحاده : فنحن نعلم أن محو الجمع أو المحو الحقيقي – كما يسميه الجرجاني – هو فناء الكثرة في الوحدة ، وأن المحو جملة هو رفع الأوصاف بحيث يغيب العبد عنده عن عقله ، ويحصل منه أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر . ونحن نعلم أيضا أن الصحو هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته ، وزوال إحساسه ، وإذا كان ذلك كذلك فقد انبنى عليه أن يكون إدراك ابن الفارض للوحدة في حال صحوه خيرا منه في حال محوه ، بمعنى أنه كان في هذه غائبا عن عقله ، فانيا عن حسه ، لا يدوم إدراكه لهذه الوحدة إلا بقدر ما يدوم فناؤه عن حسه ، وغيبته عن عقله ، أما في تلك فإنه قد رد إلى إحساسه ، وعاد إليه عقله ، وأصبح في حال الوعي ، ومع هذا لم تؤثر فيه العودة إلى الإحساس والشعور بل هو ما فني يدرك اتحاده بمحبوبته ، وشهوده لها في ذاته من جهة ، وفي المظاهر الكونية من جهة أخرى : وهذا الإدراك الأخير أتم وأكمل من الإدراك الأول ، إذ أن الذي يساعد على إدراك الوحدة في حال المحو هو الفناء والغيبة ، أما في حال الصحو فلا فناء ولا غيبة .

ومن هنا نتبين أن ابن الفارض قد جمع في اتحاده من بدايته إلى نهايته بين حالين ، اختلف صوفية المتقدمين في تفضيل إحداهما على الأخرى :

فأبو يزيد البسطامي كان يفضل السكر على الصحو ، ويرى أن الأول هو السبيل إلى الفناء عن الخلقية ، والبقاء بالحقية ، والجنيد كان يؤثر الصحو على السكر ، وأبو يزيد وأتباعه حين فضلوا السكر على الصحو قالوا بأن الصحو يتضمن بقاء الصفات الإنسانية وثبوتها ، وهذه الصفات ، في رأيهم ، أكثف حجاب بين الرب والعبد ، على حين أن السكر يتضمن محو هذه الصفات . أما الجنيد وأتباعه فيقرون الصحو ، وينكرون السكر ، لأنهم كانوا ينظرون إلى السكر على أنه يؤدي إلى اضطراب الحال العادية للعبد ، وفقدان السلامة ، وضبط النفس . ومبدأ التحقيق عند هؤلاء لا يمكن الوصول إليه ما لم يكن السالك سليما . أما ابن الفارض فقد كان في بداية اتحاده من أنصار أبي يزيد الذين يرون السكر سبيلا إلى الفناء عن الخلق والبقاء بالحق ، وكان في نهايته من أنصار الجنيد الذين كان صحوهم طريقا إلى المعرفة الحقيقية . ولكنه إن شابه الجنيد في هذه الناحية ، فإن هناك إلى جانب هذا التشابه فرقا : وذلك أن الصحو الذي يشترطه الجنيد ليس صحوا يأتي بعد المحو ، ولكنه صحو لابد منه للسالك منذ بداية سلوكه ، وأما صحو ابن الفارض فقد كان صحوا بعد محو وغيبة . وعلى كل حال فابن الفارض في نهاية اتحاده من أصحاب الصحو الذين لا يعوقهم مشاهدة الخلق ومخالطة الأكوان عن مشاهدة الحق ، بل كان ابن الفارض في حال صحو الجمع صاحب نظرين : نظر إلى الحق بعين الجمع ، ونظر إلى الخلق بعين التفرقة ، وهو في نظره

بعين التفرقة لا يسلب نظر الجمع ، وفي نظره بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة ، وهذه الرتبة التي يجتمع فيها النظران أرقى من غير شك من الجمع الصرف ، على نحو ما سنبينه بعد عند إظهار الفرق بين حال صحو الجمع أو جمع الجمع ، وحال سكر الجمع ، أو الجمع الصرف .

ولعل ما وصل إليه ابن الفارض في نهاية اتحاده من إدراك الوحدة في حال الصحو كان دافعا للمستشرق الإيطالي الأستاذ دي ماتيو إلى اعتقاد أن ابن الفارض كان من الآخذين بمذهب وحدة الوجود ، كما كان ابن عربي ولكنا نخالف الأستاذ دي ماتيو ونوافق الأستاذ نلينو في أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود بالمعنى الدقيق . ودليلنا على أن ابن الفارض لم يكن من مدرسة ابن عربي هو أن إدراكه للوحدة في الصحو لم يخرج عن كونه إدراكا لها في حال من الأحوال النفسية التي تتعاقب على نفس السالك ، ناهيك بأن الفاني عن نفسه في حال السكر، كما كان شأن ابن الفارض في بداية اتحاده ، لا يرد إلى أوصافه بعد زوال السكر عنه ، وعودة شعوره إليه ، ولكنه يقام مقام البقاء بأوصاف الحق ، كما يقول الجنيد . وعلى هذا تكون الوحدة التي يشهدها ابن الفارض في نهاية اتحاده ، أو قل في صحو جمعه ، وحدة مدركة في حال يقيم الله فيها العبد ، وليست من قبيل الوحدة الوجودية الحقيقية التي يدركها العقل من حيث هو عقل مفكر لم تؤثر فيه الأحوال : هي وحدة لم يدركها ابن الفارض في صحوه الذي أعقب المحو ، كما كان يدركها في صحوه الذي كان يسبق هذا المحو ، إذ هو في صحوه الثاني ، أو قل في " فرقه الثاني " ، على حد تعبير ابن الفارض نفسه ، ما يزال قائما بالحق وبصفات الحق ، لا

قائما بنفسه ، وبصفاته هو ، كما كان في صحوه العادي ، ومهما يكن من اختلاف الصوفية في مسألة رد الفاني إلى أوصافه ، فإننا نرى في حل الجنيد لهذه المسألة على الوجه الذي قدمنا ما يلائم طبيعة الأحوال الصوفية بصفة عامة وأحوال ابن الفارض بصفة خاصة ، وعلى هذا يكون الصحو الذي وصل إليه ابن الفارض بعد المحو من قبيل الأحوال التي قضى الشاعر غالب حياته متأثرا بها ، خاضعا لها : الأحوال التي لا مدخل للكسب فيها ، بل هي منح من الله لعباده الذين يصطفيهم وهو اعتبرنا هذا الصحو صحوا عاديا ، ورجوعا إلى البقاء بعد الفناء على الوجه الذي كان عليه السالك قبل فنائه ، لكان في ذلك ما فيه من نسبة السلب إلى الله : إذ الفناء " فضل من الله عز وجل ، وموهبة للعبد ، وإكرام منه له ، واختصاص له به . وليس من الأفعال المكتسبة ، وإنما هو شئ يفعله الله عز وجل بمن اختصه لنفسه ، واصطنعه له ، فلو رده إلى صفته كان في ذلك سلب ما أعطى ، واسترجاع ما وهب، وهذا غير لائق بالله عز وجل" . ومن هنا يمكننا أن نقول إن صحو ابن الفارض الذي أدرك فيه الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة ، لم يخرج عن كونه حالا أقامه الله فيها بصفته ( أي الله ) لا برده هو ( أي العبد ) إلى صفة نفسه .

بقي أن نعرف ما تمتاز به نهاية الاتحاد الفارضي على بدايته : ففي البداية نرى أن حال الجمع لم تكن مستقرة على الوجه الأكمل ، بل كانت تتعاقب على نفس السالك فيها حالتا الجمع والتفرقة ، يلوح له لائح الجمع تارة ، ويختفي أخرى ، وما يزال السالك مترددا بين هاتين الحالتين إلى أن يستقر في حال الجمع ، ويتمكن فيه بحيث لا يفارقه أبدا ، وبحيث

لو نظر بعين التفرقة إلى الخلق لما سلب نظر الجمع إلى الحق ، ولو نظر بعين الجمع إلى الحق ، لما فقد نظر التفرقة إلى الخلق . وهذه الحال التي يجتمع فيها نظر الجمع والتفرقة تسمى بالصحو أو الصحو بعد المحو ، أو صحو الجمع ، أو جمع الجمع ، أو الفرق الثاني كما يسميها ابن الفارض تمييزا لها عن الفرق الأول ، وهو الصحو السابق للمحو أو السكر ، وهو ما يدرك فيه السالك التفرقة بين ذاته والذات الإلهية . وهذا الصحو السابق للمحو ليس من الأحوال في شئ بخلاف الصحو بعد المحو فإنه حال يصير مقلعا ، كما أنه أسمى من السكر لاشتماله على الجمع والتفرقة، واستوائهما فيه لدى الواصل إليه . وابن الفارض في قوله : " إخال حضيضي الصحو والسكر معرجي " إنما يقصد الصحو الأول ، كما أنه في قوله : " ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها " إنما يريد الصحو الثاني الذي يشترك مع السكر في إدراك الجمع والوحدة ، ويختلف عنه في أن الوحدة والكثرة فيه سواء ، كما يقول ابن الفارض في هذا البيت :

تساوي النشاوي والصحاة لنعتهم برسم حضور أو برسم حظيرة ٤٨٥

وصاحب الجمع الصرف في بداية الاتحاد تزول حاله ، وترتفع عنه بمخالطة الخلق ، والنظر إلى صور أجزاء الكون ، وأما صاحب صحو الجمع فتستوي لديه الخلطة والوحدة ، ولا يزول عنه إدراك الوحدة إذا نظر إلى الكثرة أو إدراك الكثرة إذا نظر إلى الوحدة كما يقول ابن الفارض في هذا البيت :

ومن فاقتي سكـرا غنيـت إفـاقة لدى فرقي الثاني فجمعي كوحدتي ٢٣٥

يضاف إلى هذا كله أن الجمع الصرف يورث الزندقة والإلحاد ، ويحكم برفع أحكام الظاهر ، كما أن التفرقة المحضة تقتضي تعطيل الفاعل المطلق ، والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد ، والتمييز بين أحكام الربوبية والعبودية . ولهذا قالت الصوفية : " الجمع بلا تفرقة زندقة ، والتفرقة بلا جمع تعطيل ، والجمع مع التفرقة توحيد " .

٧ – ولما كان ابن الفارض من أصحاب المواجيد والأذواق على الوجه الذي تبناه في الفصل الثاني من الكتاب الأول ، وكان ذا نفس رقيقة، وحس مرهف ، يتأثر بالسماع كما قلنا في ذلك الفصل ، فقد كان طبيعيا أن يستغل حاله عند السماع ، وما كان يحصل له فيها من الجذبات، في إظهارنا على أن حاله الموحدة التي انتهى إليها في آخر أطوار حبه للذات العلية أشبه ما تكون بحاله في السماع : فشاعرنا يرى أن السماع لا ينافي الاتحاد ، ولكنه ميسر له ، موصل إليه ، وهو أبياته التي وصف فيها حاله عند السماع قد أعاننا على فهم الحال الموحدة من الناحية النفسية الصرفة : فإن الإسكار والإطراب والوجد وغيرها من الحالات النفسية التي تستولي على الشعور عند سماع لحن أو نغم ، أو أداة من أدوات الموسيقى، من شأنها أن تؤثر في النفس ، وتسمو بها إلى عالم أرقى من العالم الأرضي، كما تعينها على الاتصال بالكائن الأسمى ، والوجود الأكمل الذي صدرت عنه ، وفاضت منه : هنالك تتجرد النفس عن إحساساتها التي فرقت بينها وبين عالمها ، وهنالك تجد النفس ما كانت قد فقدت بحكم اتصالها بالبدن، وتفقد ما كانت قد وجدت بحكم تجردها عن هذا البدن ، وبعبارة أخرى يمكن القول بأن السالك الواقع تحت تأثير الوجد الحاصل من

السماع يجد الله ، وما يزال كذلك حتى يزول عنه تأثير السماع فيفقد ما كان قد وجد ، وهذا الوجدان والفقدان هما أشبه ما يكونان بالطريقين الموصلين إلى إدراك الذات العلية : فالوجدان يشبه إدراك الذات بعين البصيرة ، والفقدان يشبه إدراكها ، وانظر إلى قول ابن الفارض :

ويحضرني في الجمع من باسمها شدا　　فأشهدها عند السماع بجملتي ٤٢٥

فينجو سماء النفح روحي ومظهري المـ　　ـستوى بها يحنو لأتراب تربتي

فمني مجذوب إليها وجاذب　　إليه ونزع النزع في كل جذبة

وما ذاك إلا أن نفسي تذكرت　　حقيقتها من نفسها حين أوحت

فحنت لتجريد الخطاب ببرزخ الـ　　ـتراب وكل آخذ بأزمتي ٤٢٩

وإلى قوله :

أحيوا الجوار فقد أمانته معاً　　بتحبير تال أو بألحان صيت ٤٣٧

كما يجد المكروب في نزع نفسه　　إذا ما له رسل المنايا توفت

فواجد كرب في سياق لفرقة　　كمكروب وجد لاشتياق لرفقة

فذا نفسه رقت إلى ما بدت به　　وروحي ترقت للمبادي العلية ٤٤٠

لترى كيف يصور حاله عند السماع ، وكيف كانت تعينه هذه الحال على مشاهدة الذات ، وعلى أن تصعد روحه إلى أفقها ، كما تهبط نفسه ( وهي الروح في اتصالها بالبدن ) إلى عالم الخلق ، وأنه في حنين روحه إلى عالمها العلوي كان متأثرا بالسماع الذي تذكرت فيه نفسه حقيقتها فجرد الخطاب الذي يقول عنه القاشاني : إن العبد لا يصل إلى مقامه ( تجريد

الخطاب ) إلا إذا خرج من برزخ التراب ولهذا يهم طائر روحه عند السماع أن يطير إلى وكر الأزل ، ولترى أيضا أن حال السالك عند غلبة سلطان الوجد عليه أشبه ما تكون بحال المكروب عند نزع نفسه . غير أن هذا يحن إلى عالم المادة ، وذاك إلى عالم الروح ، ولنرى بعد هذا كله أن ابن الفارض يريد أن يقول إنه في حال السماع لا ينفك عن مشاهدة الذات ، سواء بعين بصيرته ، أم بعين بصره ، وأن مثل النفس عند نزعها ساعة الموت ووجدها على فراق البدن ، كمثلها عند السماع في وجدها وحنينها إلى عالمها العلوي .

وابن الفارض في نظرته هذه إلى السماع ، واتخاذه منه وسيلة لترقية النفس ، وتنقيتها ، والسمو بها إلى أفق الروح ، إنما يذكرنا بما ذهب إليه أفلاطون من أن الموسيقى أداة صالحة لتهذيب العقل الإنساني ، وتصفية النفس البشرية، وتهيئتها لأن تصبح قادرة على الدخول في دائرة الإلهيات، وكشف أسرارها العليا ، فأفلاطون يرى في " المائدة " أن الموسيقى كافية لأن تسود من يبعث نغماتها ، ويتأثر بها ، على عقول غيره من البشر ، وهو يرى في " الجمهورية " أن هناك طريقين للتهذيب : أحدهما الرياضة البدنية ، وبها يكمل الجسم ويقوى ، والآخر هو الموسيقى ، وبها يرقى العقل وينفى ، وابن الفارض ينظر إلى السماع على أنه أداة صالحة تعين السالك في طريق المحبة الإلهية على تصفية نفسه ، وترقيق حسه ، والسمو به عن حضيض الحياة المادة ، والصعود إلى أوج الحياة الروحية ، حيث تتصل بعالمها العلوي ، وتعود إلى ما كانت عليه من صفاء ونقاء ، قبل أن تتصل بالبدن الذي أفسد عليها حبها القديم لمحبوبها الحقيقي ، وفرق بينها

وبينه ، فإذا هي عند السماع تجد هذا المحبوب بعد أن كانت قد فقدته ، وتتحد به بعد أن كانت قد انفصلت عنه .

٨ - على أن ابن الفارض ، إن كان قد أظهرنا على حقيقة اتحاده بإظهار وجه الشبه بين حاله الموحدة وبين حاله في السماع ، فإن ذلك لا يجعل المسألة مفهومة فهما عاما لدى . الناس ، وإنما هو ، على العكس من ذلك ، يجعل فهمها . مقصورا على من كان مثله من أصحالب الأذواق والأحوال ، لاسيما أن أخص ما تمتاز به الأذواق الروحية والمواجيد الباطنية هو اصطباغها بالصبغة الذاتية ( الشخصية ) التي تغلب عليها ، ولا تنفك عنها ، مهما حاول أصحابها أن يلبسوها ثوبا فلسفيا من شأنه أن يوهم الواقفين عليها من أهل الظاهر بأنها منطوية على أفكار ، بعضها مستمد من المشاهدة والواقع ، وبعضها الآخر مرجعه إلى العقل والنظر ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الاتحاد الذي وصل إليه ابن الفارض في آخر طور من اطوار حبه وأحسه بين ذاته وبين ذات محبوبته الحقيقية ، لم يكن سبيله التجربة الخارجية أو التجربة العقلية ، وإنما كان سبيله تذوقه، ومحاولة كشف حقيقته للغير ، الشعور والذوق والوجد والسكر الذي ملك على شاعرنا حاله في بدايته ، والصحو الذي انتهى إليه حاله في نهايته . وسواء في البداية أو في النهاية لم يخرج عن كونه حالا يذاق ، لا فكرة تتعقل . ومن ثم لم يكن فهم الاتحاد في متناول كل الأفراد ، بل هو من حظ الذين يحيون حياة ذوقية خالصة ، قوامها الأحوال الشخصية ، والمواجيد الروحية . ومن ثم أيضا كان فهم هذه المسألة عسيرا على من

ليس من الحياة الذوقية في شئ . وكان جل اعماده في الفهم على البرهان المستمد من المشاهدة والواقع أو من العقل .

وكأن ابن الفارض قد أدرك ما يكتنف مسألة الاتحاد من الغموض والعسر، وصعوبة فهمها لدى الذين لايعرفون سبيلا إلى الفهم غير المشاهدة والواقع والعقل ، فأخذ يضرب الأمثال ، ويحاول أن يكشف عن حقيقة المسألة لمن لا يستطيع عقله أن يجوز رؤية الاثنين واحدا ، فقال :

فإن لم يجوز رؤية اثنين واحدا     حجاك ولم يثبت لبعد تثبت

سأجلو إشارات عليك خفية     بها كعبارات لديك جلية

وأعرب عنها مغربا حيث لات حـ     ـين لبس بتبياني سماع ورؤية

وأثبت بالبرهان قولي ضاربا     مثال محق والحقيقة عمدتي

وهنا ضرب مثلين : احدهما مستمد من المشاهدة . والآخر مستمد من السماع : فأما أولهما فمثل امرأة مصروعة مستها الجن . فاتحد بها واحد من هؤلاء الجن ، فإذا هي تصبح قادرة على الإتيان بالعجائب ، والإنباء عن الغرائب ، وإذا هي تنطق بلغة غير لغتها ، وحقيقة حالها أن الجني الذي صرعها واتحد بها هو الذي يأتي على يديها ، وينبئ على لسانها، وينطق على فمها وأما ثاني المثالين وهو المستند من السماع ، فهو ظهور جبريل متلبسا بصورة دحية ، واختلاف نظر النبي عليه الصلاة والسلام إلى هذه الصورة عن نظر غيره ممكن كان معه وقتئذ : نظر النبي إليها فإذا هو يشهد ملكأ يوحي إليه ، ونظر غيره فإذا هو يرى رجلا

معروفا باسم دحية . فابن الفارض يورد هذين المثالين ليستغلهما في إظهار حقيقة اتحاده من ناحية ، وفي إثبات إمكان هذا الاتحاد من ناحية أخرى . وفي التدليل على ان اتحاده على وجهه الذي انتهى إليه في آخر اطوار حبه لم يكن حلولا منافيا لتعاليم الإسلام وإنما هو من هذا اللبس الذي ورد في قوله تعالى :

" ولبسنا عليهم ما يلبسون " ، وفي قوله عليه الصلاة والسلام : " رأيت ربي في صورة كذا ..... " من ناحية ثالثة .

وهذان المثالان يظهران لابن الفارض فوق هذا كله مبلغ الفرق بين الناظر إلى الأشياء بعين التفرقة ، والناظر إليها بعين الجمع : فهذا ينظر إلى المرأة المصروعة والجني الذي صرعها ، وإلى جبريل ودحية الذي تلبس به ، وظهر فيه ، على أن كل اثنين من هؤلاء واحد ، وذاك ينظر إلى الأربعة على أن كلا منهم شخص له وجود مستقل عن وجود غيره.

٩ - وهكذا نرى من كل ما تقدم في الفصل ، وفي الفصل السابق من هذا الكتاب ، أن لابن الفارض مذهبا في الحب الإلهى ، وأن لهذا الحب اطواره المختلفة التي كان لكل منها غايته التي يرمي إليها ، وخاصته التي يمتاز بها :

ففي الطور الأول لم تكن نفس المحب قد خلصت بعد من أثرتها ، وحرصها على إشباع رغباتها من المحبوبة ، وإشفاقها من إعراض هذه المحبوبة وصدها . وفي الطور الثاني نرى نفس المحب وقد صفت وفنيت عن

حظوظها . لم تعد ترغب في شئ ، او تقبل على شئ ، كما كان ذلك شأنها في الطور الأول ، بل هي تريد أن تقي عن ذاتها ، وعن كل شئ ، لتصبح بعد ذلك شيئا آخر ، وتحس أنها اتحدت بوجود اوسع نطاقا من وجودها ، وأشمل لذاتها ولغيرها من الذوات ، الأمر الذي تحققت به في الطور الثالث من اطوار الحب . وليس من شك في أن أسمى هذه الاطوار وأرقاها جميعا من الناحية الروحية هو طور الاتحاد الذي يسوده سكر الجمع في بدايته ، وصحوه في نهايته ، على أن هذا الاتحاد لم يكن آخر ما انتهت إليه لبن القارض الروحية في طريق المحبة الإلهية : بل إن شاعرنا يحدثنا في بعض أبيات من " تائيته الكبرى " بأنه جاوز حد العشق ، ووصل إلى ما وراء الاتحاد ، وفارق الفناء الحاصل من الحب ، بحيث أصبح يرى هذا كله حجابا يحول بينه وبين شهود محبوبته ، كما يدل على ذلك قوله في هذين البيتين:

قنا الحب ما قد بنت عنه يحكم من  يـراه حجـابا فـالهوى دون رتبـتي **٢٩٤**

وجاوزت حد العشق فالحب كالقلي  وعن شأو معراج اتحادي رحلتي **٢٩٥**

فهو هنا قد أطلق نفسه عن الوقوف مع الحب والفناء والاتحاد ، لأن وقوفه معها ، والتزامه لها ، من شأنهما أن يحجباه عن مشاهدة الذات العلية . وهذا أقصى ما يمكن أن ينتهي إليه محب من كمال حبه ، وليس أدل على هذا الكمال من قول ابن الفارض إنه قد استوت لديه الأضداد بحيث أصبح الحب والقلى لديه سواء ، ومن أنه أصبح ينظر إلى الهوى على أنه دون رتبته التي وصل إليها ، وتحقق بها . وابن الفارض فيما وصل

إليه في آخر أطوار حبه من اتحاد . ومما يتجاوز الاتحاد . وفيها انكشف له في هذه الأطوار من حقائق ومشاهدات تتفاوت درجاتها من الروحانية يتفاوت ما يتهيأ لنفس المحب من درجات الصفاء والنقاء ، إنما يصطنع منهجا نفسيا خالصا قوامه الذوق والوجد . ودعامته تطهير النفس . وكشف أستار الحس . وجلاء ذاته من صدا صفاتها . ومفارقة الجوارح . كما يدل على هذا كله قوله :

هنـاك إلى مـا أحجـم العقـل دونـه ... وصلت وبي مني اتصالي ووصلتي ٥٢٢

فأسـفرت بشـرا إذ بلغـت إلي عـن ... يقـين يقيـني شـد رحـل لسـفرتي

وأرشـدتني اذ كنـت عـني ناشـدي ... إلي ونفسـي بي علـى دليلـتي

وأسـتار لـبس الحـس لمـا كشـفتها ... وكانـت لهـا أسـرار حكمـي أرخـت

رفعت حجاب النفس عنها بكشفي الـ ... ـنقاب فكانـت عـن سـؤالي مجيبـتي

وكنـت جـلا مـرآة ذاتي مـن صـدا ... صـفاتي ومـني أحـدقت بأشـعة

وأشـدتني أياي إذ لا سـواي في ... شـهودي موجـود فيقضـي بزحمـة

سمعـني في ذكـرى اسمـي ذاكـري ... ونفـس بنفـي الحـس أصـغت وأسمـت

وعـانقتني لا بالتـزام جـوارحي الـ ... ـجوانح لكـني اعتنقـت هـويتي

وأوجـدتني روحـي وروح تنفسـي ... يعطـر أنفـاس العبـير المفتـت

وعـن شرك وصـف الحس كلي منزه ... وفي وقـد وحـدت ذاتي نـزهتي٥٣٢

عن أن ما وصل إليه ابن الفارض حبه من كشف الحقائق . ومعرفة الدقائق ، وإن كان ثمرة من ثمرات المنهج النفسي . والذوق الروحي . فإنه

قد انطوى مع ذلك على كثير من المعاني الفلسفية التي تقرب كثيرا أو قليلا من المذاهب التي أسسها أصحاب النظر العقلي من الفلاسفة . واستندوا في تأسيسها إلى الدليل والبرهان بقدر ما اعتمد ابن الفارض وأشباهه من الصوفية في أذواقهم على المشاهدة والعيان . والكشف عن هذه المعاني الفلسفية في حب ابن الفارض هو ما سنحاول في الكتاب الثالث من بحثنا . وحسبنا هنا أن نعلم أن ابن الفارض كان شاعرا صوفيا ، أحب الذات الإلهية ، وسبح بجمالها تسبيحا طويلا ، ورتل أنشودة حبها ترتيلا جميلا . ولعل تاريخ الآداب الصوفية العربية لا يعرف شاعرا وقف حياته الروحية كلها على حب الله والتغني بجمال ذاته كما فعل ابن الفارض: فشاعرنا ، من هذه الناحية ، يعد بحق سلطان العاشقين ، وإمام المحبين . ولقد أحس هو نفسه أنه انتهى من حبه لله ، وإقباله عليه إلى مرتبة لم يبلغها غيره ،كما يدل على ذلك قوله :

نسخت بحبي آية العشق من قبلي — فأهل الهوى جندي وحكمي على الكل

وكل فتى يهوى فإني إمامه — وإني بريء من فتى سامع العذل

ولي في الهوى علم تجل صفاته — ومن لم يفقهه الهوى فهو في جهل

ومن لم يكن في عزة الحب تائها — بحب الذي يهوى فبشره بالذل

وقوله :

قل للذين تقدموا قبلي ومن — بعدي ومن أضحى لأشجاني يرى

عني خذوا بي اقتدوا ولي واسمعوا — وتحدثوا بصبابتي بين الورى

وقوله مخاطبا محبوبه الحقيقي :

| | |
|---|---|
| كـل مـن في حمـاك يهـواك لكـن | أنا وحـدي بكـل مـن في حماكـا |
| فيـك معنى حـلاك في عـين عقلـي | وبـــه ناظـــري معـــنى حلاكـــا |
| فقت أهل الجمال حسنا وحسنا | فـــبهم فاقـــة إلى معناكـــا |
| يحشـــر العاشـــقون تحـــت لـــوائي | وجميـــع الملامـــح تحـــت لواكـــا |

فهو في هذه الأبيات قد جعل من نفسه قائدا لجنود الهوى ، وإماما للمحبين، وقدوة للعاشقين . ولكن هل كان ابن الفارض صادقا في دعواه! الحق أنه كان كذلك، وأكبر الظن أن فيما حللناه من حياته وشعره ، وحبه وأطواره ، ما يكفي لإثبات ذلك .

# الكتاب الثالث

# المنازع الفلسفية في حب الفارض الإلهي

## تمهيد
## بين الأذواق الصوفية والمذاهب الفلسفية

١ - تبينا من الكتاب الأول أن أخص ما كان يمتاز به ابن الفارض في حياته الصوفية هو هذه الصبغة النفسية التي اصطبغت بها أذواقه ومواجيده . وأقواله وأشعاره التي كانت متأثرة بهذه الأذواق والمواجيد. ومعبرة عنها ، وتبينا من الكتاب الثاني أن حب ابن الفارض . سواء ما كان منه إنسانيا او الهيا، كان بحكم كونه عاطفة من العواطف التي يحسها الشعور والذوق . وخاضعا لما تخضع له الحياة النفسية الإنسانية من عامل الذاتية أو الشخصية . ورددنا في غير موضع من هذين الكتابين القول بأن الفتوحات التي تكشف له في أحواله وأذاقه والحقائق التي عبر في شعره لاسيما " تائيته الكبرى " لا سبيل إلى أن يتعرفها . أو يدرك كنهها. ويقتنع بها، أو يقبلها في غير ما تحفظ أو تردد . إلا من كان صاحب ذوق مثله . يخضع لما خضع له من أحكام الغيبة والسكر . وللفناء عن الحسي، وكشف حجاب النفس ، وما إلى ذلك من الوان الرياضات والمجاهدات . وضروب الأحوال والمقامات ، التي بسطناها ، وفصلنا القول فيها، في الكتابين الأول والثاني من هذا البحث ، وهذه الصبغة النفسية الذاتية أو الشخصية تكاد تكون حظا شائعا بين كل الصوفية ، وكل ما يصدر عنهم من الآثار المنظومة والمنثورة، وهي التي حملت فريقا من علماء التفس والفلاسفة والنقاد القدماء والمحدثين على أن ينكروا على هذه الآثار قيمتها، إذا قيست إلى الآثار العلمية الصادرة عن المشاهدة الخارجية

والتجربة الحسية . والآثار الفلسفية المؤسسة على النظر العقلي والدليل المنطقي : فابن خلدون مثلا يحدثنا عن الكشف بما يفيد أنه من قبيل الوجدانيات التي لا عمل للدليل أو البرهان فيها ، وبأن هذا هو السبب الذي من أجله قصرت مدارك من لم يشارك القوم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجيدهم

وحسن رضوان يرى أن كل عارف يترجم عما بدا له من المعاني بنور إيمانه ، إما باعتباره ، أو باعتبار من يخاطبه ، أو باعتبار الوقت ، أو باعتبار الأحوال : فتارة يصرح ، وتارة يشير برمز أو تلميح ، وهذا هو الموجب لاختلاف عباراتهم في كل مقصد تكلوا فيه ، وفي الحقيقة لا خلاف بينهم ، وإن ما يصل إليه الصوفية ليس نتيجة لتفكير عقلي ، وطريق وصولهم إليه هو الوحي والإلهام . وصالح بن مهدي المقبلي قد نقد مزاعم الصوفية فيها ينهون إليه عن طريق الكشف الذي هو أثر من آثار الذوق والوجدان ، فخاطب الصوفية بقوله:"... وأنتم تزعمون أن الكشف ذوقي ، ولا يمكن إقامة البرهان عليه ، فكل كشف ادعى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه ، ولا طريق إلى معرفة الصادق من الكاذب . وإن كان معرفة ذلك الغلط بالعقل ، كان الميزان هو العقل ، وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن إقامته ، وعلينا حينئذ أن نجري عليكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه ، وقد يكون ممكنا لا يترتب على دعواه حكم، وقد يكون هذايانا ، وقد يكون كفرا ونحوه ..." . وإلى مثل هذا ذهب عالم النفس والفيلسوف المحدث وليم جيمس ، إذ قال إن الصوفية ليس من حقهم أن يلزمونا قبول ما تصل إليه أذواقهم الخاصة ، مادمنا خارجين عن

دائرة هذه الأذواق ، وما دمنا لا نشعر في أنفسنا بمثل ما يشعرون به في أنفسهم وهذا كله صحيح ، ومطابق للواقع إلى حد بعيد : إذ ليست الأذواق الصوفية إلا طائفة من العواطف والانفعالات التي لا يقر لها قرار ، ولا تلبث أن تظهر حتى تختفي ، وتختفي لتظهر من جديد ، ناهيك بأنه لا ضمان لها من العقل ، ولا ضابط لها من العرف المتواضع عليه بين عامة الناس ، فهي من هذه الناحية حظ مقصور على اصحابها ، لا يكاد يتجاوزهم إلى من ليس منهم . ولم يذق أذواقهم ، أو يكابد أحوالهم . وإذا كان ذلك كذلك، فقد تبين إذن أن الكشف الصوفي الذي يعرض للنفس، وقد صفت من شوائبها ، واتصلت بعالمها العلوي ، هو هذه الدعوى التي يدعيها أصحاب الأذواق ، ويزعمون فيها أنهم يستطيعون الوصول إلى الحقيقة العليا عن طريق غير العقل والحواس الظاهرة . ولعلهم لم يكونوا في ذلك مخطئين ولا مسرفين : فقد تعرض للإنسان فيما بينه وبين نفسه حقيقة ما ، يستطيع أن يدركها إدراكا مباشرا ، وأن يستكنه سرها لأول وهلة تعرض فيها هذه الحقيقة لنفسه ، وأن يثبتها إثباتا يقينيا ، دون أن يكون في ذلك كله معتمدا على الحواس الظاهرة ، أو مستندا إلى العقل ، أو متخذا مقدماته مما يتخذ الفلاسفة والمناطق مقدماتهم منه ، بل كل ما هنالك هو شعور روحي بهذه الحقيقة ، وإشراق باطني يشع في جوانب القلب إشعاعا يكشف عن هذه الحقيقة ، ويكفي في عين من انكشفت له لأن يثبت وجودها .

٢ - على أن ما يوجهه النقاد إلى الكشف الصرفي ، ودرجة الحقائق التي تتجلى فيه من اليقين ، وإن كان صحيحا بالقياس إلى أكثر

الآثار الصوفية ، فإننا نجد مع ذلك طائفة من هذه الآثار قد امتازت ، إلى جانب صبغتها النفسية ، وطابعها الذاتي ، بميزة أخرى هي أدنى ما تكون إلى ما تمتاز به الآثارى الفلسفية الخالصة ، أو الآثار التيوزوفية من نظر وتأمل . وقد يغلب الطابع النظري ، والروح الفلسفي على تلك الآثار الصوفية ، حتى يخيل لنا في بعض الأحيان أننا إزاء أنظار فلسفية أقيمت على دعائم من العقل ، بقدر ما نحس أننا إزاء تصوف استمدت عناصره من الذوق الروحي ، وانكشفت حقائقه في أحوال الوجد : فمذهب السهروردي الحلبي المقتول سنة ٥٨٧ هـ في " حكمة الإشراف " . وفي " هياكل النور " . وفي غير هذين الكتابين ، يظهرنا في وضوح وجلاء على أنه لم يكن مذهبا ذوقيا خالصا اصطنع صاحبه في تأسيسه منهج الصوفية. وتأثر فيه ذوقهم فحسب ، بل هو ممتزج أيضا بعناصر عقلية . وأنظار ميتافيزيقية ، واستدلالات منطقية ، وكل أولئك من شأنه أن يجعل حكمة الإشراف السهروردية حظا مشتركا بين الذوق الصوفي . والنظر الفلسفي . وقد حدد حاجي خليفة معنى هذه الحكمة تحديدا نتبين منه أنها جزء من الفلسفة ، وأنها تلعب في الفلسفة دورا شبيها بالدور الذي يلعبه التصوف في الدين الإسلامي ، كما أن الحكمة الطبيعية ، والحكمة الإلهية تلعبان في الفلسفة دورا شبيها بالدور الذي يلعبه الكلام في هذا الدين . وليس أدل على ما بين حكمة الإشراق والفلسفة من آصرة قوية ليست أقل شأنا من آصرتها بالتصوف . مما يحدثنا به السهروري نفسه في مقدمة كتابه الذي يحمل اسم " حكمة الإشراق " : فهو يذكر ما يفيد أنه وضع هذا الكتاب إجابة لطلب فريق من أصداقاءه كان يسأله وضع كتاب يسجل فيه ما

حصل له بالذوق في خلواته ومنازلاته . ناهيك بما يذكره أيضا من أن ما حصل له لم يحصل بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلب الحجة عليه ، حتى لو قطع النظر عن الحجة مثلا ، ما كان يشككه فيه مشكك : لأن ما يذكره هنا من علم الأنوار ، وجميع ما يُبتنى عليه . ويساعده عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل . وناهيك أيضا بما يشير إليه من أن منهجه في هذا الكتاب هو ذوق إمام الحكمة أفلاطن الذي يلقبه بصاحب "الأيد والنور" ، وبما يعدده بعد هذا من المصادر التي استقى منها حكمته، وأنها كانت هرمس وأنباذقليس وفيثاغورس ، وأن هذا هو الأساس الذي تقام عليه قاعدة الإشراق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشادشور وبزرجمهر . وآية هذا كله أن حكمة الإشراق قد أقيمت على دعائم من مذهب التلفيق الذي نقل إلى الشرق فيما نقل من آثار الفلسفة اليونانية . وكتب الأفلاطونية الجديدة بنوع خاص ، وأنها فلسفة روحانية تذهب في المعرفة مذهبا صوفيا ذوقيا . وتقرر أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوي يصل إلينا عن طريق عقول الأفلاك ، وتعبر عن الحقائق التي عرضت لها بلغة رمزية خاصة ، فتسمى الروحاني بالمنير ، والمادي بالغاسق أو المظلم ، والعقول بالأنوار ، وعقول الأفلاك بالأنوار القاهرة ، والله بنور الأنوار ، والجسم وهو الجوهر المظلم بالبرزخ ، إلى غير ذلك من الألفاظ والعبارات المجازية التي فاضت بها آثار السهروردي المنظومة والمنثورة ، لاسيما كتابه الجليل " حكمة الإشراق " .

ولم يكن الجمع بين التصوف والفلسفة . أو بين الذوق الروحي والنظر العقلي ، مقصورا على السهروردي المقتول وحده . بل هو يتجاوزه

إلى كثير من الصوفية الخلص الذين قضوا حياتهم متقلبين في مقامات الرياضة والمجاهدة . ومختلفين على أحوال الذوق والوجد ، سواء في ذلك من كان منهم شاعرا أو ناظما . ناثرا أو مؤلفا . وتاريخ التصوف الإسلامي حافل بأقوال الصوفية وأشعارهم التي يظهرنا كثير منها على أنها لم تكن أثرا من آثار الذوق والوجد فحسب "  وإنما هي قد انطوت كذلك على عناصر ميتافيزيقية ، وأفكار فلسفية ، يلاحظ من تدبرها وأنعم النظر فيها أنها من قريب أو من بعيد بأمور هي أدخل ما تكون في باب النظر العقلي، وأدنى ما تكون إلى تصوير مذهب فلسفي منها إلى التعبير عن كشف روحي . وحسبنا هنا أن نذكر على سبيل المثال محي الدين بن عربي المتوفي ٦٣٨ هـ : فليس من شك في أنه كان صوفيا يصطنع ما يصطنعه الصوفية من رياضة ومجاهدة ويؤثر في بعض كتاباته ، إن لم يكن في كلها . ما يؤثره الصوفية من رمز وإلغاز . وليس من شك أيضا في أن ديوانه " ترجمان الأشواق " كان تعبيرا صادقا عن حبه الإلهي ، وأن شعره في هذا الديوان على ما هو من تصوير عاطفة ناظمة ، قد اشتمل في ثناياه على أفكار لها قسمتها من الناحية الفلسفية . بقدر ما لها شأنها من الناحية الصوفية . وبين أيدينا كتاباه " الفتوحات المكية " و " فصوص الحكم " يلاحظ المتأمل فيهما أنهما ليسا كتابين صوفيين ، ولا هما يعبران عن أذواق ومواجيد فحسب ، وإنما يجد القارئ الممحص نفسه عند قراءة كثير من نصوصهما ، أنه لا يقرأ كلاما صادرا عن صاحب ذوق وحال ، يعبر فيه عن أذواق ذاتية ومواجيد نفسية فحسب ، بل هو يقرأ أيضا كلاما له معانيه الفلسفية ، ولعله يتخذ دعائمه في بعض الأحيان من النظر العقلي

والاستدلال المنطقي ، اتخاذا لا يخفي على الفطن اللبيب . ويدل على هذا كله ما يقوله الأستاذ ماسينيون عن ابن عربي من أنه مأخوذ بالمنطق ، مرجح لكفة النظر العقلي على كفة لمحاسبة النفسية .

وتاريخ التصوف الإسلامي حافل بغير ما ذكرنا من الأمثلة التي تثبت ما عسى أن يكون في شعر الشعراء الصوفيين من المعاني الفلسفية : فالحلاج . وحافظ الشيرازي . وفريد الدين العطار ، وجلال الدين الرومي، وعفيف الدين التلمساني. ونجم الدين بن إسرائيل ، كل أولئك كانوا شعراء، ولم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق الذي تدل عليه الفلسفة ، ولكنهم قد ضمنوا شعرهم أفكارا ، وانتهوا من هذه الأفكار إلى نتائج . ولا نستطيع ونحن ندقق النظر فيها أن ننكر عليها ما لها من منزع فلسفي، وما وجهها من روح ميتافيزيقي . ولعلنا لو اردنا أن نثبت صدق ذلك بضرب الأمثال من النصوص ، لخرجنا عن القصد . ولتجاوزنا الحد الذي رسمناه لأنفسنا في هذا التمهيد ، فحسبنا هذه الإشارة ، ومن أراد التحقيق . والتحقق من صحة ما نذهب إليه . فليرجع إلى دواوين هؤلاء الشعراء . وما يروى عنهم من شعر في كتب التراجم والطبقات . فكلها شواهد صدق تنطق بأن شعر هذا او ذاك من هؤلاء الشعراء . ليس شعرا كغيره من الشعر الذي يعبر عن عاطفة ، ويترجم عن وجد . دون أن يكون وراء هذا الوجد ، وفي ثنايا تلك العاطفة ، اشياء أخرى هي أدنى ما تكون إلى الأفكار العميقة ، والحقائق الدقيقة .

٣ - وكذلك كان ابن الفارض : فهو شاعر صوفي قبل كل شئ . قضى حياته التي صورناها في الفصل الثاني من الكتاب الأول خاضعا لسلطان الوجد . مقبلا على الجمال الإلهي حيثما تجلى ، مرتلا أنشودة الحب ، متقلبا في أطواره المختلفة ، ومازال على هذه الحال حتى تهيا له في آخر هذه الأطوار حظ من الفناء عن نفسه لم يتهيأ له من قبل ، فإذا هو يشعر بأن ذاته وذات محبوبته قد أصبحتا ذاتا واحدة ، وبأن ذات هذه المحبوبة تتراءى لعين قلبه في كل مظهر ، وكل منظر . وكل معنى . وهنا نلاحظ أن ابن الفارض لا يمكن أن يكون فيلسوفا ولا شبيها بالفليلسوف: فعنصر العقل لا يكاد يوجد له أثر في شعره . بل عنصر العاطفة هو الذي له كل الأثر ، ولعله كان غالبا عليه في بعض الأحيان إلى الحد الذي يخيل لنا معه أن بعض شعره إنما يدل على أن صاحبه لم يكن إنسانا عاديا كغيره من الناس يحب كما يحبون . ويتغني الحب كما يتغنون . ويصف محبوبه أو محبوبته كما يصفون ، بل إن حبه أقوى وأعنف . وتغنيه الحب أمتع وأروع. ووصفه محبوبه أو محبوبته أمعن ما يكون في المبالغة والإسراف . وقد يذهب بعض النقاد في فهم هذا كله وتعليله ، مذهبا متطرفا . فيظنون بالرجل الظنون . ويتهمونه في عقله وخلقه ودينه على نحو ما رأينا في الفصل الرابع من الكتاب الأول ، والذي يعنينا هنا هو هذه الحياة العاطفية التي كان يحياها ابن الفارض. وهذه الصبغة الذاتية التي اصطبغت بها آثاره ، ومذهبه الذي تصوره هذه الآثار تصويرا صادقا . وقد رأينا أن ذاتية الآثار الصوفية وخلوها من ضابط العقل ، واعتمادها على أساس من الذوق الذي هو حظ مقصور على أصحابه ، كل أولئك كان مثارا لنقد الناقدين من

القدماء والمحدثين ، وحاملا لهم على أن ينظروا إلى هذه الآثار نظرة تغض من قيمتها ، وتضعها في مرتبة أدنى من مرتبة الآثار العلمية والفلسفية .

ويستطيع النقاد أن يذهبوا مذاهبهم في نقد الأحوال والمواجيد الصوفية . وفي إنكار قيمة الشعر الذي يعبر به ابن الفارض عما عرض لنفسه من هذه الأحوال والمواجيد ، ولكنهم لا يستطيعون مع ذلك أن ينكروا على شاعرنا ما تنطوي عليه أذواقه من المعاني القيمة ، وما ينزع إليه في شعره من المنازع الفلسفية .

فهذه " تائيته الكبرى " ، وهى ، كما سبق أن بينا في غير موضع من هذا البحث ، ثمرة من ثمرات أذواقه . ونفحة من نفحات فتوحاته ، ليست مجرد مرآة انعكست على صفحتها الحياة الذوقية للشاعر فحسب . وإنما هى قد اشتملت فوق هذا على كثير من الخطرات الفلسفية ، والتأملات الميتافيزيقية ، والمبادئ الأخلاقية ، والنتائج التي يمكن أن يكون لها أثر في الحياة الاجتماعية ، فأطوار الحب الإلهي التي تمثلها هذه القصيدة يمكن أن يلتمس لكل طور منها منزع فلسفي ينزع إليه . وينطوي عليه ، فالطور الأول بما يمثله من رضى الحب وصبره على تكاليف المحبة ، وابتهاجه بكل ما تمتحنه به المحبوبة من محن ، يذكرنا بالمذهب الفلسفي في التفاؤل إذ يرى أن العالم على ما هو عليه هو خير العوالم الممكنه . والطور الثاني بما يأخذ فيه المحب نفسه من رياضات ومجاهدات ، وتخل عن الحظوظ والاعراض . وفناء عن النفس ، وكشف الحجاب لحس ، ليس في حقيقته إلا تحقيقا لطائفة من المثل العليا الأخلاقية ، ينتهي بالنفس الإنسانية إلى الكمال

والصفاء اللذين هما سبيل السعادة . والطور الثالث بما يصوره من شعور المحب بالاتحاد مع محبوبته . وشهود هذه المحبوبة في مظاهر الوجود ، إنما يمثل مذهب ابن الفارض في الوحدة ، وهو مذهب ظن الكثيرون من القدماء أمثال ابن تيسية ، والبقاعي ، وابن خلدون ، ومن المحدثين أمثال دي ماتيو ، أنه عين مذهب ابن عربي في وحدة الوجود . وسواء أكان صحيحا أن وحدة ابن الفارض هي عين وحدة الوجود عند ابن عربي أم لم يكن ، فإن الذي يعنينا هنا هو أن نسجل أن ابن الفارض ، وقد كان من أصحاب الذوق الخالص . والعاطفة القوية . قد انتهى عن طريق ذوقه وعاطفته إلى مذهب في الوحدة ، هذه الوحدة التي لا يماري أحد في أنها فكرة فلسفية نسج حولها الفلاسفة مذاهب شتى . وجاراهم ابن عربي إلى حد ما ، فأثبت مثلهم أن الوجود واحد ، وأن وجود العالم ليس في الحقيقة إلا عين وجود الله . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ابن الفارض بمنهجه النفسي . وذوقه الروحي . قد انتهى إلى إثبات الوحدة التي انتهى إلى إثباتها الفلاسفة الخلص عن طريق منهجهم العقلي ، والصوفيون المتفلسفون عن طريق منهجهم الذي هو مزاج من الذوق والعقل . وليس هذا هو كل ما تشتمل عليه " التائية الكبرى " من منازع فلسفية ، بل هي قد تضمنت أشياء أخرى ليست أقل من هذا شأنا : فالمعرفة ودرجاتها ، وموضوع كل درجة وأداتها . والذات الإلهية وطبيعتها ، وأسماؤها وصفاتها وأفعالها ، وخلق الله للعالم ، وفيض العالم من الله أو صدوره عنه ، وهل كان الخلق مباشرا أو بواسطة ، وهل الأديان مختلفة حقيقة أو أن اختلافها لا يتجاوز ظاهر العبادات والشعائر في كل دين . وأنها جميعا مستمدة من

منبع واحد . مردودة إلى أصول واحدة ، والقضاء والقدر وعلاقة بالأديان ووحدتها ، كل أولئك وكثير غيره مسائل نلتقي بها في " التائية الكبرى " ، ونجد لابن الفارض رأيا فيها ، ونستطيع في يسر حينا ، وفي مشقة حينا آخر ، أن ندرك المعاني الفلسفية التي تنطوي عليها ، والمنازع الميتافيزيقية ، أو الأخلاقية ، أو الاجتماعية التي تنزع إليها .

ومثل هذا يمكن أن يقال في " الخمرية " : فهي قصيدة شعرية صوفية قبل كل شئ ، تأثر فيها صاحبها أسلوب الرمز والتلويح . وهى بعد قد عرضت لمسألة الخلق ومصدره ، والحياة ومنبعها ، وطبيعة الأرواح والأشباح واتصال بعضها ببعض ، وسمو بعضها عن بعض ، مما لا يدع مجالا للشك في أن ابن الفارض كان بارعا إذ جعل من الشعر الذي هو سبيل الشاعر إلى تصوير عاطفته وشعوره ، أداة للتعبير عن أدق المعاني وأعمق الأفكار .

على أننا لا نرمي من وراء هذا كله إلى أن نجعل من ابن الفارض وأشباهه من الصوفية وشعرائهم فلاسفة لهم ما للفلسفة من مذاهب ، ولذاهبهم ما للمذهب الفلسفية من خصائص نظرية وعقلية ، وإنما الذ نرمي إليه ، ونحب أن يتضح في الأذهان ، هو أن الذين يغضون من قيمة الأذواق والمواجيد الصوفية ، وينكرون على أصحابها ما وفقوا إليه من إدراك الحقائق العليا ، وما اصطنعوا في التعبير عن أذواقهم ومواجيدهم من شعر أو نثر يسوده الرمز والتلويح ، مسرفون على أنفسهم ، وعلى الحق معا ، فها هو ذا ابن الفارض قد رأينا كيف شاعرا ، وصاحب ذوق

وعاطفة ، وكيف استطاع مع ذلك أن يكون صاحب مذهب في الحب انبثت في تضاعيفه خطرات فلسفية ، وشاعت في ثناياه آراء أخلاقية واجتماعية .

وإذا كان ذلك كذلك فمن الإسراف إذن أن نذهب في تأويل أذواق ابن الفارض وشعره الذي عبر به عن هذه الأذواق مذهبا يجعل من الشاعر الصوفي فيلسوفا ، ومن الإجحاف أن نساير المنكرين في إنكارهم على هذه الأذواق ما عسى أن يكون فيها من فلسفة ، أو من منزع فلسفي على أقل تقدير ، ومن الإنصاف في حق ابن الفارض أن نتخذ لأنفسنا منه موقفا وسطا : فلا نعده فيلسوفا كأصحاب النظر والعقل من الفلاسفة الخلص ، ولا ننظر إلى ثمرات ذوقة ونفحات حبه ، على أنها خلو من كل معنى ، أو منزع فلسفي ، بل الخير كل الخير هو أن نقدره على أنه شاعر صوفي الذوق ، وضمن شعره كثيرا من المعاني الفلسفية ، وأضفى على ذوقه ثوبا يمكن تحليله إلى خيوط ذوقية مصبوغة بلون فلسفي .

٤ – وينتهي بنا هذا كله إلى نتيجة لابد منها ، وهي أن الصوفية بأذواقهم الروحية وأحوالهم النفسية ، ربما كانوا أقدر من العلماء والفلاسفة على إدراك الحقيقة الخفية ومعرفة الذات العلية ، لاسيما أن العلماء يصطنعون منهجا تجريبيا قوامه المشاهدة الحسية والتجربة الخارجية ، والذات الإلهية ليست من المادة في شي ولا سبيل إلى إخضاعها لهذا المنهج التجريبي ، والفلاسفة قد عرضوا الحقيقة الذات الإلهية ، وذهبوا في تفسيرها ومحاولة استكناه أسرارها مذاهب شتى ، واختلفوا في هذا منذ

العصور القديمة حتى الآن ، دون أن يجمعوا ، أو يجمع سوادهم الأعظم على رأي بعينه يكشف عن هذه الحقيقة بشكل تتوافق العقول السليمة على صحته والتسليم به وليس أدل على ذلك مما نلمسه في المذاهب المادية من عجز وقصور عن الوصول من أمر الحقيقة الإلهية إلى حل يلائم طبيعتها . ويبين خصائصها في غير ما تشبيه . وليس أدل عليه أيضا من أن أكثر المذاهب المادية قد وقفت من هذه المشكلة موقفا أغفلت فيه الذات الإلهية . وقصرت فيه البحث على حقيقة آثارها في الكون ، كأن هذا الكون قد صدر عن نفسه . ولم يكن في حاجة إلى مبدأ أسمى منه وأكمل يفيض عليه الوجود ، ويضفي عليه الجمال ، ويشيع فيه النظام والانسجام : فنيوتن يفسر عالم المادة ، وداروين يفسر عالم الحياة ، ولكن تفسيرهما من شأنه أن يجعل هذا العالم أو ذاك خلوا من كل روحانية . ومعنى هذا أن الماديين مهما أوتوا من دقة مناهجهم . وسلامة تجاربهم ، فلن يستطيعوا بحال ما أن يتجاوزوا مظاهر الكون ، التي يمكن إخضاعها لمشاهداتهم وتجاربهم ، إلى مبدع الكون وذاته التي لا يمكن ألبتة أن تكون في متناول هذه المشاهدات وتجاربهم ، إلى مبدع الكون وذات التي لا يمكن ألبتة أن تكون في متناول هذه المشاهدات والتجارب ، وبعبارة أخرى نقول : إن الذات الإلهية من حيث إنها أبعد ما تكون عن المادية ، وعن أن تجرى عليها المساحة والمقدار ، فإن اتصالها بالذوق الروحي أوثق . ومعرفتها عن طريق الوجد الصوفي ربما كانت أدق وأعمق . ولعل هذا راجع إلى أن الكشف – وإن كان مطعونا فيه لصفته الذاتية وطابعه النفسي – هو على كل حال سبيل إلى إدراك الحقيقة العلية إدراكا مباشرا . ومن هنا نتبين

الفروق التي توجد بين كل من العلم والفلسفة والتصوف ، فالعلم يؤسس القوانين المستندة إلى المشاهدة الخارجية والتجربة الحسية ، والتي يفسر بها أحداث الكون وظواهره دون أن يتجاوز هذه الأحداث والظواهر إلى ما وراءها. والفلسفة تحاول أن تتعرف حقائق الوجود، وحقيقة مبدعة أو مفيضة عن طريق النظر العقلي . والعلم والفلسفة يحومان حول حقيقة الحقائق من بعيد. أما التصوف فإن له غاية أسمى من غاية العلم والفلسفة، هو يرمي إلى الاتصال المباشر بحقيقة الحقائق ، ويرمي إلى شئ آخر أبعد من هذا الاتصال ، وهو الشعور بالاتحاد مع هذه الحقيقة العليا، والأنس بها ، ورد كل شئ إليها ، واعتبارها منبعا فياضا بكل ما في الكون من آيات الحق والخير والجمال . ويمكن إظهار هذه الفروق في عبارة أخرى فيقال إن العلم نظريات ، والفلسفة أنظار ، والتصوف أذواق .

وإذا كان التصوف على ما بينا من فرق بينه وبين العلم والفلسفة ، فقد تعين على الصوفي إذن أن يكون أسمى ما يكون عن عالم المحسوس بما فيه من أحداث متغيرة ، وظواهر متبدلة ، وأعراض زائلة ، وأن يترفع بقلبه وذوقه عن النظر إلى الأشياء بعين الكثرة التي لا يعرف الماديون عينا غيرها يبصرون بها ، وأن يتخذ سبيله إلى كشف الحقيقة من الإشراق الذي ينبثق من أعماق الروح وقد صفت وتحررت من سجنها المادي ، وأصبحت قادرة على الترقي إلى المبادئ العلية ، على حد تعبير ابن الفارض نفسه : فهنالك في ذلك الإشراق تكون الروح أقدر على الاتصال المباشر بالذات الإلهية ، وتذوقها تذوقا روحيا خالصا هو أكثر ما يكون ملاءمة لطبيعتها .

وإذا كان ذلك كذلك ، فليس من الإنصاف في شئ أن ينظر إلى ما وصل إليه ابن الفارض في حبه ، وعن طريق ذوقه ووجده ، نظرة ازدراء تجعل من فتوحاته محض أوهام ومجرد خيالات ، أو إدراكات شخصية لا ضابط لها من العقل، ولا عناء فيها: فها نحن أولاء قد رأينا أن هذا الشاعر الصوفي، وإن كان مختلفا عن العلماء والفلاسفة في منهجه وأسلوبه، فهو قد عرض في شعره لمسائل ليست أقل قيمة مما عرض له أولئك وهؤلاء ، واستطاع بذوقه أن يكشف عن كثير من الحقائق الدقيقة التي لم يستطيع العلماء أن يكشفوا منها شيئا بمناهجهم التجريبية ، ولم يوفق الفلاسفة حتى الآن إلى أن يقولوا فيها كلمة واحدة ، يبددون فيها ظلمة الشك بنور اليقين . ولكي يتبين لنا مبلغ ما لأذواق ابن الفارض من القيمة الروحية ، وما ينطوي عليه حبه من المنازع الفلسفية ، أفردنا هذا الكتاب من بحثنا لدراسة مذهب الشاعر الصوفي في المعرفة والوحدة والقبيطة والأديان . وحاولنا أن نبين كيف كان هذا كله ثمرة من ثمرات حبه ، ونتيجة منطقية من نتائجه .

الفصل الأول

# الحب والمعرفة

علاقة الحب بالمعرفة عند الصوفية – علاقتهما عند ابن الفارض – تقدم المعرفة على الحب وتأخرها عنه – طبيعة الحب وطبيعة المعرفة – المعرفة الفطرية – أداة الحب وأداة المعرفة : النفس والروح عن المتقدمين – خلط ابن الفارض بين النفس والروح – تفرقته بينهما : النفس وخصائصها – الروح وطبيعتها – البدن ووظيفته – الإنسان ووحدته – معرفة الأسماء والصفات والأفعال ومعرفة الذات ، علم الظاهر وعلم الباطن – بين أطوار الحب ومراتب المعرفة .

١ – اتفقت جمهرة الصوفية على أن غاية التصوف العليا هي الوصول إلى الله ، والاتصال به ، والفناء فيه ، والتحقق بمعرفته . ولكي يتحقق الصوفي بهذه الغاية فلابد من أن يقطع طريقا تتعاقب فيها على نفس سلسلة من المرلتب التي يختلف بعضها عن بعض من وجه ، ويختلط بعضها مع بعض من وجه آخر ، وتعرف هذه المراتب عندهم باسم المقامات ، ولابد له أيضا من أن تختلف على نفس أحوال عدة يباين بعضها بعضا من ناحية ، ويوافق بعضها بعضا من ناحية أخرى ، ومن هذه الأحوال ما تبتهج به نفسه السالك . وينبسط له قلبه ، ومنها ما يولد في نفسه الألم والحسرة ، ويثير في قلبه القبض والهيبة . وهذه الأحوال هي جماع ما يطلق عليه عن الصوفية اسم الأذواق والمواجيد ، كما أن تلك المقامات هي المحور الذي تدور عليه عندهم الرياضات والمجاهدات . والمقامات والأحوال حميعا هي المرآة الصادقة التي يستطيع من نظر فيها

أن يتصفح الصور المختلفة للحياة الخلقية والروحية التي يحياها القوم ، وما عسى أن يكون منطويا في ثناياها من حقائق ودقائق لها قيمتها في إظهارنا على المنازع الفلسفية التي يمكن أن يكون قد نزع إليها أصحاب المجاهدة والذوق ، فمما لا شك فيه أننا حين نقف على بعض ما انتهى إليه الصوفية عن طريق مجاهداتهم وأذواقهم من قواعد خلقية ، وملاحظات نفسية ، ومكاشفات روحية ، يخيل لنا أننا إزاء بحوث في علم الأخلاق وعلم النفس وما بعد الطبيعة ، على نحو ما سبقت لإشارة إلى ذلك في التمهيد الذي قدمناه بين يدي هذا الكتاب .

ومع أن الصوفية قد اتفقوا على وجوب مرور السالك بالمقامات ، واختلافه على هذه الأحوال . أو اختلاف هذه الأحوال عليه . فإنهم مختلفون في عدة كل من المقامات والأحوال ، وفيما عسى أن يكون من هذه أو تلك : إذ كثيرا ما نلاحظ عند قراءة كتب الصوفية أن ما يعده بعضهم من المقامات قد يعده بعضهم الآخر من الأحوال : فالطوسي مثلا قد جعل المقامات سبعة ، كل واحد منها ثمرة للمقام الذي يتقدمه . وهي كما ذكرها في كتابه " اللمع " ترتب على الوجه التالي : التوبة ، فالورع ، فالزهد ، فالفقر ، فالصبر ، فالتوكل ، فالرضا ، وأبو طالب المكي قد جعل في كتابه " قوت القلوب " المقامات تسعة وهي : التوبة ، والصبر ، والشكر ، والرجا والخوف، والزهد، والتوكل. والرضا والمحبة . والسهروردي في كتابه " عوارف المعارف " قد جعل من الإيمان والتوبة والزهد ودوام العمل لله تعالى ظاهرا وباطنا ، أشياء أربعة يجب أن يتحقق بها من سلك طريق الله على الوجه الأكمل . ورأي أن التحقق بتمام هذه الأربعة ،

يستعان عليه بأربعة أخرى هي : قلة الكلام ، وقلة الطعام ، وقلة المنام ، والاعتزال عن الناس ، وأن من ظفر بهذا كله فقد استقامت له الأحوال ، وصحت المقامات، وعند صاحب العوارف المقامات هي : التوبة ، والورع، والزهد، والصبر، والفقر، والشكر ، والخوف ، والرجاء، والتوكل ، والرضا، وكما يختلف الصوفية في عدة المقامات وترتيبها ، فهم مختلفون كذلك في عدة الأحوال وترتيبها ، على أن اختلافهم هذا أو ذاك لا ينفي أن الغاية القصوى عندهم هي التحقق بمحبة الله ومعرفته ، ومشاهدة جماله وجلاله وكماله ، وآثاره هذا كله في العوالم المختلف ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن السالك بعد أن يختلف على المقامات ، وتختلف عليه الأحوال ، ينتهي إلى كشف الحقيقة بحيث يصبح عارفا ، كما ينتهي إلى الشعور بحقيقة ذاته من حيث هو محب ، بالقياس إلى حقيقة الذات الإلهية من حيث هي محبوبة ، فاذا بالمحب يحس أنه وهذه المحبوبة ذات واحدة ، على نحو ما بينا ذلك في الفصل الثاني من الكتاب الثاني .

والذي يعنينا هنا هو أن نحدد مع الصوفية معنى كل من الحب والمعرفة وأن نتبين العلاقة الوثيقة التي تربطهما ، وقد عرف كثير من الصوفية الحب والمعرفة بتعريفات عدة ، ولكن هذه التعريفات ، على كثرتها وتعدد أصحابها ، تكاد تتفق في مؤداها ، وفي الطابع العام الذي هو حظ مشترك بينها جميعا . ويخيل لنا ، ونحن نقرأ تعريفات الحب ، وتعريفات المعرفة ، أننا إزاء لغتين تصوران موضوعا واحدا ، وتعبران عن حقيقة واحدة ، وتحللان حالة نفسية واحدة ، بمعنى أن المحب حين يتحدث عن موضوع حبه ، ويصف حاله فيه ، إنما يتحدث عن موضوع المعرفة ،

ويصف حال العارف ، ولكن في لغة الحب ، وكذلك العارف حين يتحدث عن موضوع معرفته ، ويصف حاله فيها ، ومكاشفاته التي انتهى إليها ، إنما يتحدث عن موضوع الحب ، ويصف حال المحب ، وما ينتهي إليه أمره من فناء عن ذاته ، وبقاء في ذاته محبوبته ، ولكن في لغة المعرفة : قد وصف الجنيد المحب في المحبة فقال : " عبد ذاهب عن نفسه ، متصل بذكر ربه ، قائم بأداء حقوقه ، ناظر إليه بقلبه ، أحرق قلبه أنوارهويته ، وصفا شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار من أستارغيبه ، فإن تكلم فبالله ، وإن نطق فعن الله ، وإن تحرك فبأمر الله ، وإن سكن فمع الله ، فهو بالله ولله ومع الله " . وعرف الحلاج حقيقة المحبة فقال : " حقيقة المحبة قيام مع محبوبك بخلع أوصافك " . وقال أبو يعقوب السوسي : " لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة " . وتدبر هذه التعريفات ، وكثير غيرها مما يذكره المؤلفون الصوفيون في كتبهم ورسائلهم ، يظهرنا على أن الفكرة الرئيسية المشتركة بينها ، والمحور الذي تدور عليه ، والغرض الذي ترمي إليه : فناء الإنسان عن نفسه ، وعن أوصافه وحظوظه ، وإنكار ذاته ، وإيثاره الله على ما سواه ، كل أولئك شروط أساسية ينبغي أن يتحقق بها المحب لكي يكون محبا صحت محبته .

ومثل هذا يمكن أن يقال في تعريفات المعرفة : فقد حدثنا القشيري في رسالته عن المعرف فقال : " هي صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى في معاملته ، ثم تنفي عن أخلاقه الرديئة وآفاته ، ثم طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحظي من الله تعالى بجميل إقباله ، وصدق الله تعالى في جميع أحواله ، وانقطع عنه

هواجس نفسه ، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره ، فإذا صار من الخلق أجنبيا ، ومن آفات نفسه بريا ، ومن المساكنات والملاحظات نقيا ، ودام في السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق في كل لحظة إليه رجوعه ، وصار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعرف أسراره، فيما يجريه من تصاريف أقداره، يسمى عند ذلك عارفا ، وتسمى حالته معرفة ، وفي الجملة فبمقدار أجنبيته عن نفسه ، تحصل معرفته بر عز وجل " ، ووصف أبو يزيد البسطامي حال العارف فقال : " للخلق أحوال ، ولا حال للعارف ، لأنه محيت رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره " . وسئل ابن يزدانيار متى يشهد العارف الحق سبحانه ، فقال : " إذا بدا الشاهد ، وفني الشواهد ، وذهبت الحواس " ، وقال الحلاج : " علامة العارف أن يكون فارغا من الدنيا والآخرة " ، وظاهرة هنا ما تقرره هذه الأقوال ، من مبدأ عام مشترك بين بعضها وبعض من ناحية ، وبينها وبين ما ذكرناه آنفا من أقوال في المحبة من ناحية أخرى ، من أوجه الشبه التي تكشف في وضوح وصراحة عن أن مبدأ الفناء عن الشواهد والآفات والحواس ، وإسقاط العلاقات بين الإنسان وبين نفسه من ناحية ، وبينه وبين غيره من ناحية أخرى ، بحيث تنمحي رسومه ، وتنمحق هويته في ذات الله ، كل أولئك وغيره من المثل العليا ، والمبادئ الخلقية ، قد انطوت عليه هذه الأقوال التي عرفت بها المعرفة ووصفت فيها حال العارف ، كما انطوت عليها سابقاتها في تحديد معنى الحب ، ووصف حال المحب ، وهذا يؤدي إلى أن الحب والمعرفة عند صوفية المسلمين المتقدمين على ابن الفارض ، حالتان نفسيتان ، تصطبغان بصبغة واحدة ،

وتسلتزمان شروطا واحدة وترميان إلى غاية واحدة ، وتكشفان عن حقيقة عليا واحدة ، حتى كان المتحدث بلسان الحال في إحداهما إنما يعبر عن حقيقة الأخرى ، وحتى إن من يقول إنه محب ، يمكن أن يقول إنه عارف ، ومن يقول إنه عارف ، يمكن أن يقول إنه محب ، لأن الشروط والدواعي والأوصاف والموضوع والغاية والطريق في كل من الحب والمعرفة واحدة .

٢ – والمتأمل في أطوار الحب الإلهي عند ابن الفارض ، وفيما كان يفتح به عليه في كل طور ، يلاحظ أن هذا الشاعر لم يكن بدعا من الصوفية ، بل كان مثلهم في ربط الحب والمعرفة ، وجعل المعرفة ثمرة من ثمرات الحب ، وحالا مثله موهوبا من الله ، وليس مكتسبا من جانب العبد : فالطور الأول من أطوار الحب الفارضي هو في جملته تعبير عن الفناء الجزئي ، والطور الثاني تعبير عن الفناء الكلي الذي أسلم ابن الفارض إلى الطور الثالث وهو طور الاتحاد ، أو الحال الموحدة بما فيها من شهود المحب لذات محبوبته ، ومعرفة حقيقة ذاته ، وأنها ليست شيئا بالقياس إلى ذات هذه المحبوبة التي أصبحت عنده كل شئ ، ونحن إذا أنعمنا النظر في هذا الفناء، رأينا أنه ينطوي على معنيين ، وينتهي إلى غايتين : معنى خلقي، وغاية عملية تتحقق بصفاء النفس، وتجردها عن الشهوات ، واستحالتها إلى روح نقية لا تشوبها شائبة نقص ، ومعنى عرفاني ، وغاية نظرية ( إن صح أن نستعمل هنا صفة النظرية للدلالة على المعرفة التي تنكشف لقلب العبد وقد ظفر بحظ موفور من الجلاء ) ، تتحقق فيها النفس بالمعرفة الإلهامية التي يكشفها الله لعين القلب ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن بين الحب والمعرفة عند ابن الفارض علاقة وثيقة لا تنفصم عروتها، ولا يمكن

إنكار ما لها من أثر في توجيه المعاني التي ضمنها ابن الفارض شعره توجيها يكشف عن خصائصها الفلسفية وبعبارة أوضح يمكن أن يقال إن الفناء كما هو عند ابن الفارض شرط المحبة وسبيل اتحاد المحب بمحبوبتها الحقيقية، فهو كذلك شرط المعرفة ، وسبيل العارف إلى معاينة ذات هذه المحبوبة .

فابن الفارض في اتخاذه من الفناء سبيلا إلى التحقق بالمعرفة ، كان مثله كمثل كثيره غيره من أصحاب الذوق . فالحلاج يرى أن شرط المعرفة هو محو الكل من العبد ، كما يدل على ذلك قوله :

شرط المعارف محو الكل منك إذا ... بـدا المريـد بلحـظ غـير مطلـع

وكذلك أبو سعيد بن أبي الخير المتوفي سنة ٤٤٠ ﻫ ، كان يرى أن خروج الإنسان عن نفسه هو الطريق الموصل إلى الله ، وأن الفناء عن النفس هو أن يحقق الإنسان عدمها ، ويحقق وجود الله ، وأن الحديث القائل بأن " من عرف نفسه فقد عرف ربه " ، إنما يعني أن من عرف نفسه على أنها عدم ، عرف الله على أنه وجود ويكفي أن نوازن بين ما ذهب إليه كل من الحلاج وأبي سعيد ابن أبي الخير ، وبين ما يشير إليه ابن الفارض في الأبيات التالية :

فـأفنى الهـوى مـالم يكـن ثم باقيـا ... هنا من صفات بيننا فاضمحلت ١٥٩

فألفيـت مـا ألفيـت عـني صـادرا ... إلى ومـــــني واردا بمزيـــــدتي

وشاهدت نفسي بالصفات التي بها ... تحجبـت عـني في شـهودي وحجبـتي

وإني الـــتي أحببتهـــا لا محالـــة ... وكانـت لها نفسي على محيلـتي ١٦٢

لنتبين أولا أن شاعرنا إنما يصف شهوده للذات الإلهية ، ومعرفته إياها في هذه الحال التي يسميها الصوفية حال البقاء بعد الفناء ، وأنه يفاضل بين هذه الحال وبين ما كان عليه قبلها من حال الحجابية التي يكون العبد فيها محجوبا بصفاته الظاهرة عن نفسه الحقيقية التي ليست شيئا آخر غير الذات الإلهية ، ولنتبين بعد ذلك أنه فيما يصفه هنا ، يوافق الحلاج وأبا سعيد على القول بأنه على قدر ما تكون النفس متعلقة برغباتها ، تكون محبوبة عن الحقيقة ، حتى إذا ما عرضت لها البقاء بعد الفناء ، وأصبحت ذات الله مشهودها الوحيد ، فهنالك تنكشف لها الحقيقة ، وتعرف أنها لم تعد شيئا ، وأن الله هو كل شئ في عينها .

٣ – وإذا كانت النفس التي هي مصدر المعرفة ، هي كذلك المنبع الفياض بالحب ، فلابد إذن من أن نتعرف أيهما أسبق في وجوده في النفس على الآخر : هل يسبق الحب المعرفة ، وهل تنشأ المعرفة عن الحب ، أو أن المعرفة هي التي تتقدم على الحب بحيث يكون الحب نتيجة لها ؟ والحق أن من صوفية المسلمين من عرض لهذه المسألة ، ووفق بعضهم في محاولة تحليلها توفيقا لا يقل في قيمته النفسية والفلسفية عما وفق إليه بعض فلاسفة الغرب : فالغزالي مثلا يقدم لنا فيما يقدم من حديث عن المحبة في كتابه " إحياء علوم الدين " ، تحليلا لعلاقة الحب والمعرفة من هذه الناحية لعله ليس أقل وضوحا ودقة مما يستطيع أن يقدن أي عالم من علماء النفس المحدثين : فهو يقرر أنه لا يمكن أن يتصور حب إلا بعد معرفة وإدراك . إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرف، ولهذا لم يوصف الجماد بالحب، إنما الحب خاصة من خواص الحي المدرك.. ولما كانت الحواس هي المصادرة

الأولى للمعرفة ، فقد نشأ عن ذلك أن تكون لكل حاسة لذة ، ينشأ عنها حب لما تدرك : فلذة العين في النظر إلى الصور الجميلة والمناظر المبهجة ، ولذة الأذن في سماع النغمات الشجية والأجراس المنسجمة ... إلخ على أن هناك غير الحواس الظاهرة حاسة باطنة اختصت بإدراك الروحانيات والالهيات التي لا صلة بينها وبين عالم المادة ، وهي هذه الحاسة التي يسميها الغزالي عقلا أو قلبا أو نورا ، والحب الناشئ عن الإدراك بهذه الحاسة الباطنة مقصورا على الإنسان وحده ، على عكس الحب الناشئ عن الإداك بالحواس الظاهرة فإنه حظ مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولهذا كان العقل الباطن أو النور الكامن أقوى وأرقي من الحس الظاهر ، وكان جمال المدركات بالبصيرة الباطنة أروع وأمتع من جمال المدركات بالحواس الظاهرة ، وهنا نلاحظ أن الغزالي في تقديم المعرفة على الحب ، وجعل الحب نتيجة للمعرفة ، كان أسبق إلى هذه الفكرة من فيلسوف أوربي له خطره في تاريخ الفلسفة الحديثة ، وأعنى به اسبينوزا (١٦٣٢ – ١٦٧٧م) الذي كان يري أن الحب يتولد من المعرفة الحدسية (Connaissance Intuitive) أو المعرفة التامة ( Connaissance Adéquate ) بالجوهر الإلهي ، فقد انتهى هذا الفيلسوف الهولندي إلى أن كل ما نعرفه بطريق الدرجة الثالثة من درجات المعرفة ( المعرفة الحدسية الكلية ) ، يحدث في أنفسنا لذة ، لأن أعظم ما نشعر به من اللذة العقلية غنما ينشأ عن هذه المعرفة ، وعقب على ذلك بقوله إن حب الله حبا عقليا ينشأ عن المعرفة الحاصلة بطريق هذه الدرجة الثالثة من درجات المعرفة ، لأن اللذة أنما تحصل عن هذه المعرفة مصحوبة بفكرتنا عن الله من

حيث هو على ، وهذا – في رأي اسبينوزا – هو حبنا الله لا من حيث تصورنا له حاضرا ، بل من حيث معرفتنا به على أنه أزلي ، وهذا ما يسميه اسبينوزا بالحب العقلي لله . فالغزالي واسبينوزا متفقان هنا على أن المعرفة متقدمة على الحب ، وأن اللذة الحاصلة في باطن الإنسان إنما يتوقف حصولها ونوعها على نوع المعرفة التي تقابلها ، ومبلغ هذه المعرفة من درجة الحسية الظاهرة أو الروحانية الباطنة .

ويتفق مع الغزالي واسبينوزا مؤلف مسلم آخر هو ابن قيم الجوزية صاحب " مدارج السالكين " حيث يرى أن صفات الله ، ونعوت كماله ، وحقائق أسمائه هي التي تجذب القلوب إلى محبته ، وطلب الوصول إليه ، لأن القلوب إنما تحب من تعرفه ، وتخافه ، وترجوه ، وتشتاق إليه ، وتلتذ بقربه ، وتطمئن إلى ذكره ، بحسب معرفتها بصفاته ، فإذا ضرب دونها حجاب معرفة الصفات ، والإقرار بها امتنع منها بعد ذلك ما هو مشروط بالمعرفة وملزوم لها ، إذ وجود الملزوم بدون لازمه ، والمشروط بدون شرطه ممتنع ، ومعنى هذا أن المعرفة متقدمة على الحب ، وأن شرط الحب المعرفة ، وهذا التقديم منطقي وملائم لطبيعة كل من الحب والمعرفة : إذ لا يمكن أن نتصور أن إنسانا أحب إنسانا أو شيئا دون أن يكون قد رآه أو سمع به على أقل تقدير ، والرؤية والسماع طريقان من طرق المعرفة ، وإن كانا أقل رتبة من المعرفة الحدسية التي هي عند الفلاسفة أتم وأكمل من المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية ، وهاتان المعرفتان الأخيرتان أقل رتبة عند الصوفية من المعرفة بالبصيرة الباطنة .

أما ابن الفارض فإننا لانكاد نعثر له على حل صريح يبين فيه مكان المعرفة من الحب على وجه التحقيق ، وهل هي متقدمة عليه أم متأخرة عنه ، ومع ذلك نستطيع أن نلتمس من خلال تحليله لأطوار الحب وما ينكشف للمحب في كل طور من ألوان المعارف تفسيرا يمكن أن يقال عنه إنه حل أو شئ يشبه الحل لهذه المشكلة ، ولعل أول ما يبدو لمتأمل في أطوار الحب من ناحية ، وفيما يقابل هذه الأطوار من مراتب المعرفة من ناحية أخرى ، هو أن الحقائق التي تكشف عنها المعرفة الإلهامية ، هي عين الحقائق التي تنجذب إليها نفس المحب بعد صفائها من شوائبها ، الأمر الذي ينبني عليه اعتقاد أن المعرفة والمحبة في مذهب ابن الفارض لا تسبق إحداهما الأخرى ، بل تسيران في خطين متوازيين ، إن صح هذا التعبير : فحب ابن الفارض في طوره الأول كان ناشئا عن التقيد بمظهر جميل معين من مظاهر الأفعال أو الصفات الإلهية التي تتجلى في المخلوقات ، ولم يزل ابن الفارض على هذه الحال من التقيد بمطالعة جمال آثار الأفعال والصفات في عالم الشهادة حتى كان الطور الثاني ، فإذا بالمحب قد فني هنا عن نفسه وحسه فناء تاما أسلمه إلى الطور الثالث حيث اتجه الحب اتجاها آخر ، وانجذب المحب إلى شئ آخر ، أجمل وأكمل مما كان منجذبا إليه من قبل : ذلك بأنه هنا ينجذب إلى جمال الذات المطلق الذي لا يتعين بقيد ، ولا يتقيد برسم أحد ، ومن هنا يمكن القول بأن هناك توازيا أو تقابلا بين أطوار الحب وبين مراتب المعرفة : فعن معرفة الأفعال والصفات في مظاهر الكونية نشأ الحب في الطور الأول ، وعن معرفة الذات المطلقة نشأ الحب في الطور الثالث ، وما بين الحين من تفاوت في درجة الكمال هو كما بين

المعرفتين من هذا التفاوت ، ومعنى هذا بعبارة أخرى هو أن بين الحب والمعرفة ، توازيا في نفس الوقت الذي يكون فيه الحب ثمرة من ثمرات المعرفة ونتيجة لها ، على أن فهم المسألة بهذا المعنى قد يلقي اعتراضا من وجه بقدر ما يلقي قبولا من الوجه الذي ذكرنا : فلعل قائلا يقول إن طبيعة الحياة الصوفية التي كان يحياها ابن الفارض منذ صباه ، وميله إلى الجمال هذا الميل الذي شهدنا كثيرا من آثاره في الفصل الثاني من الكتاب الأول ، وعرفنا بعض أسراره في الفصل الأول من الكتاب الثاني ، وتقلبه في أطوار الحب الإلهي هذا التقلب الذي تبينا من خلال تحليلنا له في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، أن حبه كان في كل أطواره حبا للذات الإلهية تارة في مظاهرها المقيدة ، وصورها المعينة ، وتارة أخرى في ذاتها المطلقة عن كل قيد أو تعين ، كل أولئك يقضي بأن يكون الحب في مذهب ابن الفارض سابقا على المعرفة ، وبأن تكون المعرفة نتيجة له ، ولا غرو فقد انتهى الحب بابن الفارض إلى مشاهدة الذات الإلهية مشاهدة عينية تكشفت له فيها أسرارها وحقائقها ، مما ينبني عليه أن تكون المعرفة مشروطة بالمحبة : إذ لو لم يحب ابن الفارض الله هذا الحب ، ولو لم يتهيأ له هذا التقلب في أطواره ، لما وفق إلى معرفة الذات ، وهذا يعني أن الإنسان قد يحب قبل أن يعرف الذي يحبه ، وهو محال ، وغير ملائم للمنطق السليم ، وإذا سلمنا جدلا بأن ابن الفارض قد أحب الله قبل أن يعرفه ، فقد لزم أن نفسر هذه القضية تفسيرا ملائما لطبيعة الأشياء من ناحية ، ومتمشيا مع منطق العاطفة التي سيطرت على نفس ابن الفارض سيطرة تختلف قوة وضعفا وتتفاوت صفاء وكدورة باختلاف أطوار حبه ، وتفاوت

درجاتها من الروحانية من ناحية أخرى ، فالحق أن ابن الفارض أحب الله فعرفه ، وعرفه فأحبه ، ولكن كلا من الحبين ، وكلا من المعرفتين ، ولم يكونا متساويين : فحبه السابق على معرفته كان حيا ناقصا مشوبا بشوائب الأثرة ، مقيدا بحسن الصور ، ولا كذلك حبه الناشئ عن معرفته بالله فقد كان حبا كاملا صافيا موجها إلى جمال الذات المطلق ، وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن معرفة ابن الفارض لله في مظاهره وآثاره الكونية كانت سبيله إلى حبه إياه ، وكان حبه هذا سبيله إلى معرفة الله في ذاته معرفة يقينية مباشرة سقطت فيها الوسائل والوسائط . وجماع القول هنا أننا لا نستطيع أن نقرر بصفة عامة أن المعرفة متقدمة على المحبة في مذهب ابن الفارض على نحو ما كانته عن الغزالي وابن قيم ، وإنما هي متقدمة عليها من وجه ومتأخرة عنها من وجه آخر ، وأن المعرفة التي تأتي بعد المحبة أروع وأكمل من المعرفة التي تتقدم عليها : لأن هذه معرفة تتخذ موضوعها من أشياء معينة متكثرة ، وتلك معرفة بشئ مطلق واحد قد انطوى فيه كل شئ .

٤ - وإذا كانت تلك هي الصلة الوثيقة بين الحب والمعرفة ، وكان الفناء بمثابة القنطرة التي ينبغي أن يعبر عليها المحب والعارف على السواء ، فماذا عسانا أن نجد من أوجه الشبه بين الحب والمعرفة في معناهما وطبيعتهما وخصائصهما ؟ الحق أننا لا نكاد نعثر لابن الفارض على أبيات يمكن أن يقال عنها صراحة إنها تعطينا تعريفا أو تعريفات من شأنها أن تشرح معنى الحب ومعنى المعرفة ، وتبين عن حقيقة كل منهما عند هذا الشاعر الصوفي ، ولكننا واجدون مع ذلك أبياتا يصف فيها حبه ،

ويعرض ألوان المعارف التي انكشفت لعين قلبه في كل طور من أطوار هذا الحب ، و " التائية الكبرى " وغيرها من القصائد القصار فياضة بالأبيات التي من هذا القبيل ، والتي ينطق كل بيت منها بأن الحب والمعرفة يشتركان في معنى واحد ، ويحصلان عن طريق واحد : فكل منهما حال وهبي ، وكل منهما يمتاز بأنه من الوجدانيات التي يستشعرها الإنسان فيما بينه وبين نفسه ، وليس من العقليات التي يعمل العقل فيها عملا من أعماله ، أو يؤدي فيها وظيفة من وظائفه ، أو يصل فيها إلى نتيجة من نتائجه ، بل إن العقل سواء في الحب أم في المعرفة معطل تعطيلا فيا تاما عن القيام بأي مما يقوم به في الأحوال العادية التي ليست من أحوال الصوفية في شئ : فابن الفارض حين يقول مثلا في هذا البيت :

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل        فمـا اختـاره مضـى بـه ولـه عقـل

إنما يظهرنا على مبلغ ما في الحب من تكاليف ، وعلى أن الشرط الذي ينبغي أن يتوافر في المحب هو أن يطلق نفسه من قيود العقل ، ومثل المعرفة في هذا كمثل الحب : فهي لا تأتي من طريق العقل ، وليس لإرادة الإنسان أو قدرته فيها مدخل ، ولكنها تأتي عن طريق القلب ، وإرادة الله وقدرته هما اللتان تقذفانها في هذا القلب ، وتجعلان العارف يحيط بكل شئ على قدر ما تهيا له من صفاء النفس ، وكشف حجاب الحس ، والتحرر من سلطان العقل : فالمعرفة من هذه الناحية لدنية لا عمل فيها للحس وما يصطنعه أصحاب الحس من منهج تجريبي قوامه المشاهدة الخارجية والتجربة ، ولا أثر فيها للعقل وما يؤثره أهله من منهج عقلي قوامه البحث

النظري والاستدلال المنطقي ، وليس أدل على ذلك من الأبيات ١٦٥ - ١٦٤ من " التائية الكبرى " ، وهي الابيات التي يصف فيها الشاعر حبه ، ويبين انقطاع الصلة بينه وبين الكسب ، وقد أثبتنا بعضها آنفا ، ومن القصة التي يرويها سبط بن الفارض ، ويذكر فيها أن برهان الدين الجعبري جاء ذات مرة إلى جده (ابن الفارض ) وسأله : هل أحاط أحد بالله علما؟ فأجابه بقوله : نعم ، إذا حيطهم بحيطون ( كذا ) ، فإن صحت هذه القصة كانت دليلا على طبيعة مذهب الن الفارض في المعرفة ، وهي أنها ممكنة ، ولكن بشرط أن تكون متوقفة على إرادة الله : فهو الذي يمنحها لمن يشاء ، ويقبضها عمن يشاء ، وأن ابن الفارض هنا لا يكاد يتجاوز ما عبر عنه ذو النون المصري حين سئل : بم عرفت ربك ؟ فقال : " عرفت ربي بربي ، ولولا ربي ما عرفت ربي " .

٥ - على أن ابن الفارض قد فصل مذهبه في المعرفة ، وذلك في قسم كبير من " تائيتة الكبرى " تحدث فيه إلى مريد حقيقي أو وهمي ، وأزهره على مبلغ الفرق بين المعرفة الإلهامية التي تحصل في مقام الجمع ، وبين المعرفة الحسية التي تحصل في مقام التفرقة ، وانتهى إلى أن النفس هي مصدر المعرفة ، إذ قد طبعت فيها هذه المعرفة منذ الأزل ، ، أي قبل أن تتصل الروح بالبدن هذا الاتصال الذي أفسد عليها حياتها الأولى ، وحال بينها وبين معرفتها الإلهامية المطبوعة فيها ، وجعلها عاجزة عن تجاوز المعرفة الحسية إلى هذه المعرفة الإلهامية التي هي أروع منها وأمتع ، وأدق وأنفع ، ويدل على هذا كله قوله مخاطبا ذلك المريد :

فإن كنت مني فانح جمعي وامح فر ق صـدعى ولا تجـنح لجـنح الطبيعـة ٦٥١

فـــدونكها آيات إلهـــام حكمـــة ق صدعى ولا تجنح لجنح الطبيعة ٦٥١

ولكي يستدل ابن الفارض على أن النفس مصدر المعرفة ، وأن المعرفة مطبوعة فيها مذ كانت روحا تحيا في العالم العلوي ، نراه يضرب طائفة من الأمثال التي تؤيد مذهبه : كأن يمثل بأبي زبد السروجي بطل مقامات الحريري ، وما كان له من تلوينات في هذه المقامات ، وبصورة الإنسان في المرآة ، وصدى الصوت ، والرؤى التي يراها الإنسان في النوم ، وصور خيال الظل التي يجريها المشعبذ على الستار ، ولعل أهم هذه الأمثلة جميعا اثنان : أحدهما مثال الرؤى وما يعرض للنائم في نومه من المعارف ، والآخر مثال ستار خيال الظل وما يحركه المشعبذ عليه من صور وأشكال : فالإنسان عندما يقف جسمه عن الحركة ، وحواسه عن الإدراك ، وذلك في حال النوم ، لا تنقطع عنه كل معرفة ، بل هو تلقى إليه معارف وعلوم ارقى من تلك التي يحصل عليها وهو في حال اليقظة عن طريق الحواس ، وإن هذه المعارف والعلوم لا تتصل بالأحداث الماضية والحاضرة فحسب ، بل هي تتصل كذلك ، وفوق ذلك ، بالأحداث المستقبلة ، وإن الإنسان ليخيل له عندئذ أنه قد استمد معارف وعلومه من غيره ، والحقيقة أنه استمدها من نفسه ، وألقاها إلى نفسه : فالنفس هنا تتجلى للفاني أو النائم في صورة عالم يهديها إلى فهم المعاني الغريبة ، وهذا التجلي راجع إلى تجرد النفس عن مظهر البشرية ( البدن ) ، واشتغالها بعالمها العلوي الذي ألهمها فيه الله كل علم ، وطبع على صفحتها كل معرفة . واسمع إلى ابن الفارض حيث يقول :

وقـــل لي مــــن القـــى علومــــه وقـد ركـدت منـك الحـواس بغفـوة

وما كنت تـدري قبل يومك ما جرى بأمسـك أو مـا سـوف يجـرى بغـدرة

فأصبحت ذا علم بأخبار من مضى وأســـرار مــــن يأتي مـــدلا بخـــبرة

اتحســب ماجــارك في ســنة الكــرى ســـواك بأنـــواع العلـــوم الجليلـــة

ومـا هـي إلا الـنفس عنـد اشـتغالها بعالمهـــا عـــن مظهـــر البشـــرية

تجلـت لهـا بالغيـب في شـكل عـالم هـــداها إلى فهـــم المعـــاني الغريبـــة

وقـد طبعـت فيهـا العلـوم واعلنـت بأسمائهـــا قـــدما بـــوحي الأبـــوة

وبالعلم من فرق السوى ما تنعمت ولكـــن بمـــا أملـــت عليهـــا تملـــت

ولـــو أنهـــا قبـــل المنـــام تجـــردت لشـــاهدتها مثلـــي بعـــين صـــحيحة

وتجريـــدها العـــادي أثبـــت أولا تجردهـا الثـاني المعـادي فأثبـت٦٧٣

لترى أن تجرد النفس عن غواشي البشرية في حال اليقظة ، وتعطيل البدن ، وركود الحواس في حال النوم ، هما سبيل هذه النفس إلى المعرفة والشهود ، كما أن التحقق بهذا كله يثبت تجرد النفس عن البدن في الحياة الاخرى ( المعاد ) ، حيث تعود النفس إلى ما كانت عليه من صفاء ونقاء ، ويعود ما كان لها من علوم طبعت فيها من قديم . وقد انتهى شاعرنا من هذا إلى أن وراء العلم النقلي علما آخر هو أرقى منه واسمى ، وأدق وأجل من أن تتناوله العقول ، لأنه علم إلهامي لا تكتسبه النفس من التعلم ، ولا يلم به الإنسان عن طريق العقل والدرس ، وإنما هو آت من أعماق النفس التي تستمده من ذات نفسها ، وتفيضه على ذات نفسها . وقد أشار الشاعر إلى ذلك فيما خاطب به مريده وهو قوله :

ولا تــك ممـــن طيشـــته دروســـه      بحيث استقلت عقله واستقرت ٦٧٤

فـثم وراء النقـل علـم يـدق عـن      مـدارك غـايات العقـول السـليمة

تلقيتـــه مـــني وعـــني أخذتـــه      ونفسي كانت من عطائي ممدتي ٦٧٦

وابن الفارض في اعتباره النفس مصدرا للمعرفة ، وفيما يصفه من حالها وقد تجردت سواء في اليقظة أم في المنام ، يشبه من وجوه كثيرة ابن عربي حين يقول إن الإنسان إذا نام ، أو إذا كان صاحب غيبة أو فناء أو فوة إدراك ، لا تحجبه المحسوسات في يقظته ، فيدرك هذا الإنسان في يقظته ما يدركه النائم في نومه : وذلك لأن اللطيفة الإنسانية تنتقل بقواها من حضرة المحسوسات إلى حضرة الخيال المتصل بها الذي محله مقدم الدماغ ، فيفيض عليها ذلك الروح الموكل بالصور من الخيال المنفصل عن الإذن الإلهي ما يشاء الحق أن يريه لهذا النائم أو الغائب أو الفاني من إدراك المعاني متجسدة ، ونحو ذلك ، فيرى الحق في صوره . وهو فيما يقرره من أن المعرفة ليست كسبية ، بل هي مطبوعة في النفس منذ القدم ، وأن اتصالها بالبدن هو الذي أفسد عليها معرفتها القديمة ، إنما يصور نظرية من نظريات أفلاطون في صورة لا تكاد تختلف عن الصيغة التي وضعها فيها ذلك الفيلسوف اليوناني ، إلا في أن هذه نثر مرسل مصبوغ بصبغة الشعر ، وتلك نظم موزون مقفى ملون بلون من ألوان الفلسفة الأفلاطونية ، وأعنى بهذه النظرية نظرية العلم والتذكر التي قال فيها أفلاطون إن من المستطاع أن يستخرج من نفس الإنسان معارف لم يلقنها من أحد ، واستدل على ذلك بإجراء تجربة على فتى لم يكن له سابق علن بالهندسة ، ولكنه مع ذلك يجيب على ما يوجه إليه من الاسئلة إجابة

محكمة ، بحيث يمكن أن يستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم ، الأمر الذي رتب عليه أفلاطون هذه النتيجة التي تلخص نظريته ، وهي أنه لابد أن تكون النفس قد منحت معارفها في حياة سابقة على حياتها الراهنة (مينون ، ص ٨٠ – ٨٦) .

وقد افاض ابن الفارض في اثبات أن النفس هي مصدر كل علم ، فضرب المثال الآخر الذي قلنا عنه فيما سبق إنه أحد المثالين اللذين يعدان أهم الأمثلة التي استعان بها الشاعر على تأييد مذهبه ، وأعني بهذا المثال مثال النشعبذ ، وتشبيه النفس فيما يصدر عنها من معرفة ، بهذا المشعبذ فيما يصدر عنه من أفعال . وإليك ما قاله ابن الفارض في هذا الصدد موجها فيه الخطاب إلى مريده :

ولاتـك باللاهـي عـن اللهـو جملـة — فهزل الملاهي جد نفس مجدة ٦٧٧

وإياك والإعـراض عـن كـل صـورة — مموهـة أو حالـة مسـتحيلة

فطيـف خيـال الظـل يهـدي إليـك في — كـرى اللهـو مـا عنـه الستائر شـقت

ترى صور الأشياء تنجلي عليك من — وراء حجـاب اللـبس في كـل خلعـة

تجمعـت الأضـداد فيهـا لحكمـة — فأشكالها تبـدو على كل هيئة ٦٨١

حتى يقول :

وكـل الـذي شـاهدته فعـل واحـد — بمفـرده لكـن بحجـب الأكنـه ٧٠١

إذا مـت أزال السـتر لم تـر غـيره — ولم يبـق بالأشـكال إشـكال ريبـة

وحققت عند الكشف أن بنورها هـ ـــــتديت أفعـــال بالـــد جنـــة

كـذا كنـت مـا بيـني وبيـني مسـبلا حجاب التباس النفس في نور ظلمة ٧٠٧

إلى أن يقول :

فأشـكاله كانـت مظـاهر فعلـه بستر تلاشت إذ تجلى وولت ٧١١

وكانـت لـه بالفعـل نفسـي شـبيهة وحسـي كالأشـكال واللـبس سـترتي

فلمـا رفعـت السـتر عـني كرفعـه بحيث يدت لي النفس من غير حجبة

وقد طلعت شمس الشهود فاشرق الـ وجـــود وحلـــت بي عقـــود أخيـــه

قتلت غلام النفس بين إقامتي الـ جـدار لأحكـام وخـرق سـفيني ٧١٥

فواضح من هذه الأبيات التي يسودها أسلوب ابن الفارض في التلويح والتمثيل أن النفس هنا تشبه المشعبذ ، والبدن يشبه الستار والصور والاشكال التي تظهر على هذا الستار هي الأشياء المدركة بالحس ، وواضح أيضا أن تلاشي الحس عند تجلي النفس كتلاشى الصور والأشكال عند ظهور فاعلها وهو المشعبذ المختفي وراء ستار خيال الظل ، وأن إسبال حجاب البدن دون النفس كإسبال ستار خيال الظل دون المشعبذ ، وواضح بعد هذا كله أن الفكرة الجوهرية التي يدور عليها هذا التشبيه هي أن مثل النفس فيما يحجبها ويحجب عنها علمها القديم ، وفيما يصدر عنها من علوم مختلفة تثبت أنها هي المنبع الوحيد لهذه العلوم ، كمثل المشعبذ فيما يختفي وراءه من ستار ، وفيما يصدر عنه من صور مختلفة وأشكال متنوعة تثبت أنه فاعلها ومصدرها ، ناهيك بأنه كما يبدو

المشعبذ للعيان عند إزالة الستار ، ويعرف أنه مصدر الصور والأشكال ، فكذلك تبدو النفس عند زوال حجاب البدن ، ويتبين أنها المعين الفياض بكل العلوم والمعارف . وهنا يكشف ابن الفارض مرة أخرى عن العلاقة الوثيقة بين الفناء والمعرفة من ناحية ويظهرنا على مبلغ براعته في استغلال قصص القرآن واصطناعه ألفاظ هذا القصص وعباراته في الرمز إلى ما هو بصدد تصويره من مذهب في المعرفة من ناحية أخرى . ويكفي أن نستعيد هذا البيت :

قتلت غلام النفس بين إقامتي الـ جدار لأحكام وخرق سفيني ٧١٥

لندل به على أن ما ورد فيه ليس إلا رمزا وتلويحات استقاها الشاعر من سورة الكهف : فقتل غلام النفس هنا كناية عن فنائها ، وإقامة الجدار لأحكامه رمز على قيام ابن الفارض بفرائض الشرع ، ومحافظة على أحكامه وتكاليفه ، وخرق سفينته إشارة إلى ما أخذ به بدنه من رياضات عنيفة ومجاهدات قوية .

وهنا ملاحظة لابد من تسجيلها : ذلك أن ابن الفارض لم يكن من هؤلاء الصوفية الذين يزعمون أنهم وصلوا إلى الحق ، واتصلوا بالذات العلية ، فتحرروا من قيود الشرع ، وسقطت عنهم تكاليفه ، ولكنه كان مع منزلته من الفناء عن نفسه والبقاء في ذات محبوبته ، وشعوره بالاتحاد معها ، معنيا بالأحكام الشرعية محافظا عليها : فهو من هذه الناحية قد جمع بين الحقيقة والشريعة .

وخلاصة هذا كله هي أن معرفة ابن الفارض سواء في طبيعتها ومصدرها وموضوعها وأداتها ، مختلفة كل الاختلاف عن العلم بمعناها المتواضع عليه الآن سواء ما كان من ذلك العلم معتمدا على المشاهدة الخارجية والتجربة ، أو على النقل والعقل . ولعل ابن الفارض كان في هذا شبيها بأفلوطين إذ انتهى إلى تقرير أن ما يرى وما يسمع في شهود الله ليس عقلنا ، ولكنه شئ سابق على عقلنا ، وأسمى من عقلنا ... فإن من يرى على هذا النحو لا يتصور شيئين ، ولا يميز بينهما ، بل إنه يتغير ويعطل عن أن يكون هو عين نفسه ، بحيث لا يبقى له شئ من نفسه ، فهو من حيث هو مستغرق في الله ، فقد أصبح والله شيئا واحدا : فأداة المعرفة عند كل من ابن الفارض وأفلوطين ليست العقل ، والحال الموحدة عند كليهما هي خير ما يوصل إلى إدراك الحقيقة ، وشهود الله شهودا مباشرا . ومعنى هذا بعبارة أخرى هو أن معرفة ابن الفارض معرفة وجدانية وصل إليها كشفا وذوقا ، لا عقلا ونقلا ، وذلك ما يمكن أن يعبر عنه في لغة علم النفس الحديث بقول وليم جيمس إن شعور الإنسان العادي اليقظ ، أو شعوره العقلي ( Rational Consciousncss ) ، ليس غير ضرب من ضروب الشعور ، وأن هناك ضروبا أخرى لهذا الشعور كامنة في غياهب النفس ، ومختلفة كل الاختلاف عن الضرب الأول .

٦ - رأيت من خلال حديثنا عن طبيعة الحب وطبيعة المعرفة ، ومما انتهينا إليه في هذا الحديث أن الحب والمعرفة عند ابن الفارض حالتان نفسيتان يرتكز كل منهما على الشعور الباطن دون الحس الظاهر أو العقل المفكر . وليس من شك في أن القدر الذي أوردناه في هذه المسألة يكفي

لأن نستخلص منه أن اتفاق الحب والمعرفة على الوجه الذي تبينت في مذهب شاعرنا يؤدي بنا إلى إدراك اتفاق آخر في الاداة التي يعتمد عليها كل من الحب والمعرفة ، والتي هي للحب بمثابة مركز للعاطفة والشعور وللمعرفة بمثابة محل للكشف والمشاهدة : هذه الأداة التي يشترك فيها الحب والمعرفة ليست حاسة من الحواس الظاهرة ، ولا عقلا يعتمد على الدليل والبرهان ، ولكنها شئ آخر أسمى وأرقى من الحواس الظاهرة والعقل، يسميه الغزال بالنور أو القلب أو العقل ، ويسميه ابن الفارض مرة بالنفس ، وتارة بالطور وطورا بالقلب إلى غير ذلك من الاسماء التي – وإن اختلفت في ظاهرها – تدل على شئ واحد .

على أنه يحسن بنا قبل أن نكشف عن حقيقة النفس أو الروح عند ابن الفارض أن نقدم لهذا الموضوع بمقدمة موجزة نلم فيها بفكرة عامة عن هذه المسألة عند المسلمين لعلها تعيننا على فهم ما ذهب إليه ابن الفارض فيها وموازنته بما ذهب إليه غيره : فقد اختلف الناس منذ زمن بعيد في النفس والروح : أشئ واحد هما ، أم شيئان مختلفان ؟ فابن زين يروي عن أكثر العلماء ما يفيد أنهما شئ واحد : فقد ورد في الاخبار إطلاق كل منهما على الآخر . ويقول ابن حبيب إنهما شيئان : فالروح هو النفس المتردد في الإنسان والنفس أمر غير ذلك ، لها يدان ورجلان ورأس وعينان ، وهي التي تلتذ وتتألم ، وتفرح وتحزن ، وإنها هي التي تتوفى في المنام ، وتخرج وتسرح ، وترى الرؤيا ، ويبقى الجسد دونها بالروح فقط لا يلتذ ولا يفرح حتى تعود . وكان بعضهم يرى أن النفس طينية نارية ، والروح نورية روحانية ، وبعضهم الآخر يقول إن النفس ناسوتية والروح لاهوتية وقد

روي عن ابن عباس أنه قال : إن في ابن آدم نفسا وروحا بينهما مثل شعاع الشمس ، فالنفس هي التي بها العقل والتمييز ، والروح هي التي بها النفس والتحرك ، فيتوفيان عند الموت ، وتتوفى النفس وحدها عند النوم .

وأما رأي الصوفية في النفس والروح فالقشيري يحدثنا بأن المراد بالنفس عند القوم هو ما كان معلولا من أوصاف العبد ، وما كان مذموما من أخلاقه وأفعاله ( كالمعاصي والمخالفات والأخلاق الدنيئة التي إذا عالجها بالمنازلة والمجاهدة انتفت عنه ) . ويذكر القشيري فوق هذا الكلام الذي يحدد معناها بمتعلقاتها ، تعريفا يمكننا أن نقول عنه إنه يحدد معناها بجوهرها وطبيعتها الحقيقية : فمن المحتمل عنده أن تكون النفس لطيفة مودعة في هذا القلب الذي هو الجسم وأنها محل للأخلاق المذمومة ، كما أن الروح لطيفة في هذا اللقب ، وأنها محل للأخلاق المحمودة ، وإن جملة الروح والنفس والبدن تكون إنسانا واحدا بعضه مسخر لبعض ويلاحظ القشيري إلى جانب هذا أن حقيقة الروح مختلف فيها عند المحققين من أهل السنة : منهم من يقول إنها الحياة ، ومنهم من يقول إن الأرواح أعيان لطيفة مودعة في القوالب ، وإن الحياة تسرى في القوالب ما دامت الأرواح مودعة فيها . وللأرواح ترق في حال النوم ومفارقة للأبدان ثم رجوع إليها . والإنسان روح وجسد . ومن قال إن الأرواح قديمة غير مخلوقة فقد أخطأ خطأ عظيما .

فإذا نظرنا إلى هذه الآراء المختلفة نظرة فاحصة رأينا أنها تتفق من وجه وتختلف من وجه ، ورأينا أيضا أن الاختلاف بينهما قوي إلى حد

يؤدي إلى الخلط والاضطراب اللذين يؤديان بدورهما إلى أن نقف من المسألة موقف الحيرة والتردد ، لا ندري هل الروح هي النفس أو غيرها ، وهل يصح أن نطلق خصائص الروح على النفس أو لا يصح ، فأما وجه الإتفاق فيظهر لك إذا لاحظت ان ابن حبيب وابن عباس والمحققين من أهل السنة مجمعون على أن الروح هي الحياة أو مصدر الحياة على أقل تقديرا ، وأما وجه الخلاف فيبدو من أن ابن حبيب ينظر إلى النفس على أنها شهوية تلتذ وتتألم ، وابن عباس ينظر إليها على أنها عاقلة تدرك وتميز وتحكم . ولا يقف الاتفاق والخلاف عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزه إلى شئ آخر : فابن حبيب وابن عباس متفقان على أن النفس وحدها تتوفى في حال النوم ، ويخالفهما في ذلك بعض المحققين من أهل السنة إذ يذهبون إلى أن الروح التي تفارق البدن وتترقى في حال النوم .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف، وما ينشأ عنه من الخلط والاضطراب في تحديد طبيعة النفس والروح ، فقد خلصنا الجرجاني من الوقوع في مثل هذا الخلط والاضطراب، وذلك في تعريفاته حيث كشف لنا عن حقيقة النفس والروح فقال عن الأولى ما نصه: "هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية . وسماها الحكيم الروح " الحيوانية. فهو جوهر مشرَف للبدن ، وعند الموت ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن وباطنه ، وأما في وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه ، فثبت أن النوم والموت من جنس واحد ، لأن الموت هو الانقطاع الناقص. وثبت أن القادر الحكيم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضرب الأول إن بلغ ضوء النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه فهو

اليقظة ، وإن انقطع ضوؤها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم ، أو بالكلية فهو الموت". وقال عن الثانية ما نصه: "الروح الإنساني هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني ، نازل من عالم الأمر ، تعجز العقول عن إدراك كهنة ، وذلك الروح قد يكون مجردا وقد يكون منطقبا في البدن ". ونحن نستطيع أن نرد تعريفي الجرجاني للنفس والروح إلى أصل واحد: ذلك أن في الإنسان جوهرا لطيفا واحدا هو من أمر الله ، قد يكون مجردا عن البدن ، وقد يكون متصلا به مختصا بتدبيره ، فإذا كان مجردا عنه سمي " روحا " وإذا كان متصلا به مختصا بتدبيره من حيث انبعاث الحياة والحس والحركة فيه سمي " نفسا " أو " روحا حيوانيا " وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن النفس هى ما تعلقت به أوصاف البشرية ، بخلاف الروح فإنها منزهة عن هذه الأوصاف مجرد عنها.

٧ - فلو أردنا أن نتعرف وجه الحق في استعمال ابن الفارض للفظتي النفس والروح ، وأن نقف من تضاعيف شعره على حقيقة مذهبه في كل منهما : لرأينا أن هاتين اللفظتين شائعتان شيوعا قويا ظاهرا في ديوانه ، سواء ما كان من هذا الديوان قصائد غزلية ذات وجهين ، أو قصائد صوفية بحتة . وإن ابن الفارض ليستعمل لفظي النفس والروح وغيرهما من الألفاظ التي تجرى مجراهما كالسر والقلب سواء في تحليله لأطوار الحب ووصفه لأحواله في كل طور ، أم في تصويره لما انكشف له وفتح به عليه من المعارف والحقائق في المشاهدة . ولعل أول ما يلاحظ عليه أنه في استعماله لهذه الألفاظ عامة ، وللفظتي النفس والروح خاصة لم يكن متحريا للدقة والوضوح إلى الحد الذي نتمكن معه من معرفة حقيقة

مذهبه في هذه المسألة الدقيقة : هل النفس عنده هي الروح أو هي غيرها . فنحن نقرأ بعض شعره فنحن إحساسا قويا أن النفس هي الروح والروح هي النفس ، وذلك لأن الشاعر يستعمل اللفظين على وجه يشعرنا بأنهما مترادفان ، ونقرأ مع ذلك البعض الآخر من شعره فنتبين في وضوح وجلاء أن النفس غير الروح والروح غير النفس ، إذ حديث الشاعر في هذا الشطر الثاني من شعره ينتهي بنا إلى أن النفس بشرية مشوبة بشوائب الحس ورغبات البدن ، على عكس الروح فإنها إلهية من عالم الأمر : النفس أقل مرتبة في حبها ومعرفتها من الروح ، لأن النفس محل الشهوات والحظوظ الباطلة والأماني الحائلة ، أما الروح فإنها محل الحب الإلهي الذي منحته في عالم الأمر ، ومركز الشهود الذي يدرك فيه الذات الإلهية إدراكا عينيا لا مدخل للحواس فيه . ومن هنا يكون لابن الفارض مذهبان متناقضان في مسألة هامة كهذه : يرى في أحدهما أن النفس لا تختلف عن الروح ، ويرى في الآخر أنها تختلف ولنضرب لهذا بعض الأمثلة من شعره . قال ابن الفارض :

مالي سوى روحي وباذل نفسه ... في حب من يهواه ليس بمسرف

وقال :

٥٨ ومن يتحرش بالجمال إلى الردى ... رأى نفسه من أنفس العيش ردت

ونفس ترى في الحب ألا ترى عنا ... متى ما تصدن للصبابة صدت

٦٠ وما ظفرت بالود روح مراحه ... ولا بالولا نفس صفا العيش ودت

وقال في وصف حبه في طوره الذي لم يكن قد خلصت فيه نفسه من رغبتها وميولها التي هي دائما الحجاب الكثيف الذي يحول بين الحب وبين محبوبته :

١١٤ أغـار عليهـا أن أهـيم بحبهـا          وأعـرف مقـداري فـأنكر غـيرتي

١١٥ فتختلس الروح ارتياحا لها وما          أبـرى نفسـي مـن تـوهم مسـنية

فهذه الأبيات تكفي لإظهارنا على أحد المذهبين اللذين يذهبهما ابن الفارض في فهمه للنفس والروح ، وفي استعماله لهما على أنهما مترادفتان . على أننا نستطيع أن نلتمس لابن الفارض عذرا إذ يستعمل النفس والروح على هذا الوجه من الترادف في شعره الإنساني الإلهي ، وقد ضربنا له مثلا بالبيت الأول من الأبيات التي أثبتناها آنفا ولا نستطيع بحال ما أن نلتمس له هذا العذر في الأبيات التي استقيناها من " تائية الكبرى " واثبتناها بعد ذلك : فقد كان ابن الفارض في القسم الأول من شعره ، وهو الإنساني الإلهي ، شاعرا أكثر مما كان صوفيا ، فهو يقصدا إلى انسجامه وتناغمه مع غيره من الألفاظ أكثر مما يعني بما ينطوي عليه هذا اللفظ من المعنى أو بما يؤدي إليه من التناقض . وأكبر الظن أن هذا راجع إلى تغلغا العاطفة من نفسه إلى حد بلغ من قوته وعنفه أن أصبح هم الرجل كله محصورا في أن يصور لنا حبه تصويرا قويا يتناسب مع ما لهذا الحب على نفسه من سلطان ، وأن يعبر عن عاطفته هذا التعبير الصادق الصارخ في الألفاظ التي تكفي لأن تعينه على هذا التعبير . على أننا إن التمسنا له العذر في هذا القسم من شعره فلن نستطيع مع ذلك أن نلتمس له هذا العذر في

القسم الصوفي الخالص الذي يتألف من قصيدتيه العظيمتين " التائية الكبرى " و " الخمرية " ، فالشاعر في هاتين القصيدتين صوفي بكل معاني الكلمة ، ينزع في بعض الأحيان منزعا يمكن أن ينعت بأنه فلسفي على الرغم من شاعريته التي تغلب عليه في كثير من مواطنهما ، فخليق به – وهو ما هو من صوفية في هاتين القصيدتين بصفة خاصة – أن يكون أكثر دقة في استعمال الاصطلاحات بحيث لا يؤدي استعماله لها إلى شي من الخلط بينها .

ولعل معترضا يعترض فيقول : إن ابن القارض كان صاحب ذوق ووجد لا صاحب عقل وتفكير ، وإن " التائية الكبرى " خاصة ليست إلا ثمرة مباشرة من ثمرات الغيبة التي اختلفت على نفسه بين حين وحين : فكيف إذن تطلب إلى رجل هذه حاله أن يعمد إلى الدقة فيما يصدر عنه من الآثار ؟ غير أننا ندفع هذا الاعتراض بالحقيقة الواقعة وهي أن في " التائية الكبرى " نفسها أبياتا صدرت عن الشاعر في حال الغيبة وكانت متأثرة كغيرها ذوقه ووجده ، وهي مع ذلك غاية في دقة الألفاظ والعبارات ، ولقد يسرف الشاعر في هذه الدقة إلى الحد الذي يرجح لدينا كفة العقل المفكر الواعي بما يفكر فيه على كفة الغيبة أو اللاوعي ، ودليلنا على صحة ما نذهب إليه الأبيات التي يتحدث فيها عن النفس والروح فيفرق بينهما في وضوح تفرقة تكشف عن وطبيعة كل منهما وتبين أن ما يطلق عليه اسم النفس مختلف عما يطلق عليه اسم الروح . وإذن فكيف يكون ابن الفارض دقيقا وغير دقيق في قصيدة واحدة خضعت فيها نفسه لحالة

نفسية واحدة ؟ وكيف يفرق مرة بين النفس والروح ، ولا يفرق بينهما مرة أخرى ؟

٨ - على اننا إذا استثنينا من شعر ابن الفارض الأبيات التي يقع فيها الخلط بين النفس والروح ، رأينا أن القاعدة العامة عنده هي التفرقة بينهما ، وانه في إثبات هذه التفرقة إنما يتمشى مع كثير من المحققين من أهل السنة الذين أشار إليهم القشيري في رسالته ، وأوجزنا لك مذهبهم في تقدمتنا لهذا الموضوع الذي نحن بصدده . وإن مثله في هذا التفريق كمثل هؤلاء المحققين في موافقهم لتعاليم القرآن الكريم الذي فاضت آياته بذكر النفس والروح ، وبإثبات الخصائص التي تميز إحداهما من الأخرى : فنحن نلاحظ أن ابن الفارض حين يتحدث عن النفس في هذه المرة إنما يصورها لنا من حيث هي شهوية ، ومتلبسة بالحس ، ومصدر للشر ، لا يمكن أن تتحد مع الله إلا إذا خلصت من شهواتها ، وهتكت حجاب حواسها . واسمع إلى الشاعر وقد تحدث على لسان المحبوبة التي تظهر له أن حبه لها ناقص لم يكمل بعد لأن بعض أوصافه النفسية ما زالت عالقة به وهي تريده فانيا عن هذه الأوصاف النفسية :

| | |
|---|---|
| وقد آن أن أبدي هواك ومن به | ضناك بما ينفي ادعاك محبتي |
| حليف غرام أنت لكن بنفسه | وأبقاك وصفا منك بعض أدلتي |
| فلم تهوني مالم تكن في فانيا | ولم تفن ما لا تجتلي فيك صورتي ٩٩ |

**واسمع إليه أيضا حيث يقول عن النفس :**

هي النفس إن ألقت هواها تضاعفت  قواها وأعطت فعلها كل ذرة **٥٩٩**

**وحيث يقول عن مجاهدته لنفسه وما أثمرته هذه المجاهدة من سمو النفس في عالم المحسوسات :**

ولما نقلت النفس ملك أرضها  بحكم الشرا منها إلى ملك جنة **٤٦١**

وقد جاهدت واستشهدت في سبيلها  وفازت ببشرى بيعها حين أوفت

سمت بي لجمعي عند خلود سمائها  ولم أرض إخلادي لأرض خليفتي **٤٦٣**

**وحيث يصف حاله ، وقد خلصت نفسه من حجاب الحس ، فوصلت إلى مقام الجمع ، وشاهدت الحقيقة التي لم تكن لتنكشف لها قبل ذلك :**

وأستار لبس الحس لما كشفتها  وكانت لها أسرار حكمي أرخت **٥٢٥**

رفعت حجاب النفس عنها بكشفي الـ  ـنقاب فكانت عن سؤالي مجيبتي

وكنت جلا مرآة ذاتي من صدا  صفاتي ومني أحدقت بأشعة

وأشهدتني إياي إذ لا سواي في  شهودي موجود فيقضي بزحمة

وأسمعني في ذكرى اسمي ذاكري  ونفسي بنفي الحس أصغت وأسمت

وعانقني لا بالتزام جوارحي الـ  ـجوانح لكني اعتنفت هويتي

وأوجدتني روحي وروح تنفسي  يعطر أنفاس العبير المفتت

وعن شرك وصف الحس كلي منزه  وفي وقد وحدت ذاتي نزهتي **٥٣٢**

ألا ترى إلى هذه الأبيات أنها تدور جميعا حول نقطة واحدة هي أن النفس محجوبة بحسها عن الحقيقة العلية ، وأن حجابيتها هذه أشبه ما تكون بالصدأ الذي يتراكم على صفحة المرآة ، ولكن نفي الحس عن النفس يؤدي بها إلى إدراك الحقيقة الواحدة وشهود الذات التي تسقط معها الكثرة والتعدد ، وهما أثر من آثار التباس النفس بالحس . وعلى هذا النحو من الإبانة عن طبيعة النفس يتحدث ابن الفارض في هذه الأبيات وفي غيرها مما أغفلنا ذكره – إذ لو ذكرنا كل ما صدر عنه في هذه المسألة لتجاوزنا القصد وخرجنا عن الغاية . فهو يذهب إلى أن النفس مركز للصفات الحسية والشهوات البدنية والأخلاق المذمومة مما يحول بينها وبين الاتصال بالحق ، وشعورها باتحادها معه ، وشهودها له .

٩ - فإذا أردنا بعد معرفتنا لطبيعة النفس عند ابن الفارض أن نتعرف طبيعة الروح وكيف كان الشاعر يثبت لكل من الطبيعتين ما يميز إحداهما عن الأخر ، رأينا أن أخص ما تمتاز بع الروح سبقها في الوجود على البدن : فهي موجود في عالم الأمر قبل أن يوجد البدن في عالم الشهادة ، وهي مستقلة في حبها للذات وفي معرفتها لها استقلالا تاما عن البدن وحواسه : إذ هي لا تتخذ موضوع معرفتها من المظاهر الخارجية للذات ، ولكنها تتخذ هذا الموضوع من الذات نفسها . وإليك بعض الأبيات التي يذكر فيها ابن الفارض الروح بما يميزها عن النفس ، أو قل بما يجعلنا تميزها عنها . فقد قال ضمن ما كان يخاطب به محبوبته واصفا حبه لها بأنه قديم قائم بنفسه لا بغيره ، ودليله على ذلك القدم سبق روحه على بدنه في الوجود :

وبعد فحالي فيك قامت بنفسها وبيني في سبق روحي بنيتي ٤١

وقال في هذا المعنى :

منحت ولاها يوم ولا يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد في أوليتي ١٥٦

فنلت ولاها ولابسمع وناظر ولاباكتساب واجتلاب جبلة

وهمت بها في عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتي ١٥٨

وقال أيضا :

فخذ علم أعلام الصفات بظاهر الـ ـمعالم من نفس بذاك عليمة ٥٣٧

وفهم أسامي الذات عنها بباطن الـ ـعوالم من روح بذاك مشيرة

ظهور صفاتي عن أسامي جوارحي مجازا بها للحكم نفسي تسمت

رقوم علوم في ستور هياكل على ما وراء الحس في النفس ورَت

وأسماء ذاتي عن صفات جوانحي جوازا لأسرار بها الروح سرت

رموز كنوز عن معاني إشارة بمكنون ما تخفي السرائر جفت ٥٤٢

فهذه الأبيات الأخيرة على ما فيها من رمز وألغاز تضع أيدينا على فرق جوهري بين النفس والروح :

هو أن موضوع المعرفة النفسية ليس إلا الأشياء المحسوسة التي تظهر عن الذات في العالم الخارجي ( البيت ٥٣٧ ) ، على حين أن موضوع المعرفة الروحية هو أسماء الذات التي ليست في الحقيقة إلا الذات متسمة بصفة كاسم " الرحيم " فإنه ليس شيئا آخر غير ذات الله متصفة البيت

٥٣٨ . وهذا دليل واضح على أن موضوع المعرفة الروحية أسمى وأخفى من موضوع المعرفة النفسية .

ومع أن الأبيات التي أوردناها قد تكفي لبيان الفرق بين النفس والروح إلا أن ابن الفارض لا يقف عندها ، بل يتجاوزها إلى أبيات أخرى قد تكون أقوى في مدلولها من التي أثبتناها آنفا . فاسمع إليه حيث يتحدث عن نفسه وقد اتحدت ذاته بذات المحبوبة وصفاتها اتحادا تاما :

وإني وإياهــا لــذات ومــن وشــي　　　　بهــا وثــني عنهــا صــفات تبــدت

فــذا مظهــر للــروح هــاد لأفقهــا　　　　شــهودا بــدا في صــيغة معنويــة

وذا مظهــر للــنفس حــاد لرفقهــا　　　　وجــود عــدا في صــيغة صــورية

ومـن عـرف الأشـكال مثلـي لم يشبـ　　　　ـه شرك هدى في رفع إشكال شبهة ٤٠٢

والذي يعنينا من هذه الأبيات البيتان الثاني والثالث : فهما من غير شك أدل على التفرقة بين النفس والروح : فالبيت الثالث قد جعل وظيفة النفس محدودة بإدراك الوجود كما يبدو في الصور الحسية بخلاف البيت الثاني ، فإنه حدد وظيفة الروح بجعلها شهودا للمعاني التي ليس لها وجود خارجي يتعين بأين أو كيف أو وضع . ويؤيد هذا كله ما ذكره ابن الفارض في هذا البيت :

فبـالنفس أشـباح الوجـود تنعمـت　　　　وبالروح أرواح الشهود تهنت ٤٠٥

وديوان ابن الفارض على ضآلته حافل بالأبيات التي تدل دلالة قوية على الفرق بين النفس والروح . وأكبر الظن أن ما أوردناه من هذه الأبيات كاف لإثبات ما نقصد إليه من إظهارهذا الفرق . وجملة القول أن لابن الفارض مذهبين في النفس والروح ، وأن كلا من هذين المذهبين مناقض للآخر ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك آنفا ، ورأينا أن الاعتذار عن هذا التناقض بأن ابن الفارض كان صاحب ذوق وحال ، ولم يكن صاحب عقل وتفكير لا يصح الاقتناع به . وكل الذي نستطيع أن نعلل به خلط الشاعر واضطرابه في هذه المسألة هو أن منطق الذوق والحال عنده لم يكن سليما في كل الأحيان ، بل هو سليم في بعضها ، ومريض سقيم في بعضها الآخر . ولو كان سليما أبدا لما تحدث ابن الفارض عن النفس والروح بلغة واحدة مرة وبلغتين مختلفتين مرة أخرى .

ومهما يكن من شئ فإن المذهب الثاني لابن الفارض ، وهو الذي يفرق فيه بين النفس والروح ، أكثر ملاءمة لطبيعة الأشياء من المذهب الأول الذي يخلط بينهما . وإذن نحن نستطيع أن نقول إن للحب وللمعرفة عند ابن الفارض أداتين مختلفتين : إحداهما النفس ، والأخرى الروح : النفس منجذبة إلى عالم الطبيعة ، متعلقة بالصور الحسية ، والروح منجذبة إلى الذات ، قادرة على الاتصال بها والمشاهدة لها : هذه تحب الحقيقة المجردة وتعرفها ، وتلك تحب مظاهر هذه الحقيقة وتعرفها . وفرق ما بين الحبين والمعرفتين كفرق ما بين الأداتين والموضوعين .

١٠ - ولكن ما عسى أن يكون مكان البدن من النفس والروح ، وما ينكشف لهما من المعارف ؟ ينظر ابن الفارض إلى البدن نظرة لا تقل في قيمتها النفسية عن نظرة علماء النفس : فالبدن عنده محل الإحساس ، والروح محل المعاني الخفية المقابلة للمحسوسات الظاهرة ، وبعبارة أخرى نقول مع ابن الفارض إن حواس البدن تدرك بواسطة النفس المتعلقة به صور الأشياء في عالم الشهادة ، على حين أن الروح بفضل تجردها عن البدن وحواسه تدرك معاني هذه الصور في عالم الغيب . وانظر إلى قوله في هذين البيتين :

أروح بقلـــب بالصـــبابة هـــائم وأغـــدو بطـــرف الكابـــة هـــام

فقلـــبي وطـــرفي ذا بمعـــنى جمالهـــا معـــنى وذا مغـــري بلـــين قـــوام

وإلى قوله :

فـالعين تهـوي صـورة الحسـن الـتي روحي بها تصبو إلى معنى خفي

لترى أن الإدراك عند شاعرنا على ضربين ، لكل منهما أداة خاصة به :

وإدراك حسي وأداته الحواس الظاهرة كالعين مثلا ، وإدراك قلبي أو روحي وأداته القلب أو الروح . وموضوع الإدراك الحسي كل ما يقع تحت الحس من المظاهر الخارجية كالصور الحسنة مثلا ، وموضوع الإدراك الروحي كل مالايمت إلى الحس بصلة من المعاني . ولا يقف ابن الفارض عند حد التفريق بين الصورة والمعنى ، بل إنه يجاوزه إلى شئ آخر فيفرق بين الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة التي تقوم في الذهن بعد غيبة

الصور المحسوسة عن الحس ، فهو يقول متحدثا عن محبوبته في صيغة الجمع :

وما برحوا معنى أراهم معي فإن    نأوا صورة في الذهن قام لهم شكل

وليس ممن شك في أن هذا البيت يذكرنا بما ذهب إليه فيلسوف عظيم هو ابن سينا في تحليله للنفس الإنسانية ، ففرق بين المحسوس والمتخيل قائلا : " الشئ قد يكون محسوسا عندما يشاهد ، ثم يكون متخيلا عند غيبته ، تتمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلا إذا غاب عنك فتخيلته .. "

١١ – نستخلص من كل ما تقدم أن الإنسان في نظر ابن الفارض روح ونفس وبدن ، وأن لكل من هذه الأشياء الثلاثة ما يميز من الآخر سواء في موضعه أم في طبيعته . وليس معني هذا أن في الإنسان جزءا مستقلا عن غيره من الأجزاء سمى الروح واختص بإدراك المعاني الخفية ، وجزءا ثانيا مستقلا سمي : النفس واختص بتدبير البدن ، وجزءا ثالثا سمي البدن ذا الحواس واختص بإدراك الصور المحسوسة ، بل الإنسان المؤلف من هذه الأجزاء هو وحدة بعضها مسخر لبعض ، ومتصل بعضها ببعض . ويستدل ابن الفارض على هذه الوحدة بدليل استده من تجاربه الذوقية شأنه في كل شعره الصوفي ذي النزعة الفلسفية : فهو لا يرى في تعدد الحواس واختصاص كل منها بمدركات معينة مطعنا في هذه الوحدة ، وإنما الإنسان عنده وحدة على الرغم من الإحساسات المختلفة التي تحسها

نفسه بطريقة الحواس المتعددة ، ولم تختص كل حاسة بنوع خاص من المحسوسات إلا من حيث الظاهرة : فالإنسان حين يسمع صوتا أو يرى لونا ليست أذنه هي التي تسمع ولا عينه هي التي ترى ، ولكن الأذن والعين وأضرابهما من الحواس ليست إلا محال لإدراكات نفس واحدة هي هي بعينها التي تسمع وترى وتلمس ... إلخ . وإليك الأبيات التي يصور فيها الشاعر هذه الوحدة تصويرا يبين لنا أن كل الملكات التي تبدو لنا منفصلا بعضها عن بعض في البدن إنما تكون موحدة في النفس بحيث لا يكون ثمة تمايز بينها . قال ابن الفارض :

فلفظ وكلي بي لسان محدث ... ولحظ وكلي في عين لعبرتي ٥٤٦

وسمع وكلي بالندى أسمع الندا ... وكلي في رد الردى يد قوة

معاني صفات ماورا اللبس أثبت ... وأسماء ذات ماروي الحس بثت ٥٤٨

وقال أيضا :

وكلي لسان ناظر مسمع يد ... لنطق وإدراك وسمع وبطشة ٥٧٩

فعيني ناجت واللسان مشاهدة ... وينطق مني السمع واليد أصغت

وسمعي عينن تجتلي كل ما بدا ... وعيني سمع إن شد القوم تنصت ٥٨١

إلى أن قال :

وما في عضو خص من دون غيره ... بتعيين وصف مثل عين البصيرة ٥٨٦

ومني على إفرادها كل ذرة ... جوامع أفعال الجواح أحصت

يناجي ويصغي عن شهود مصرف بمجموعه في الحال عن يد قدرة ٥٨٨

ألا ترى إلى هذه الأبيات أنها صريحة في التعبير عن هذه الفكرة التي سيطرت على نفس ابن الفارض، وأبت إلا أن تظهر في صور مختلفة في ديوانه عامة وتائيته الكبرى وخمريته خاصة ، وأعني بها فكرة الواحدية : فليست أعضاء البدن وحواسه هي التي تسمع وتتكلم وتبصر ، ولكنها النفس في جملتها هي التي تقوم بهذه الوظائف جميعا . ولقد تتمثل هذه الوحدة عندما يصل السالك إلى مقام الجمع حيث تختلط وظيفة حاسة معينة بوظيفة حاسة أخرى ، فيحس الإنسان بإحدى حواسه ما كان يحسه بالحواس الأخرى بحيث إذا تكلم الإنسان أصبحت نفسه كلها لسانا، وإذا أبصر صارت نفسه كلها عينا ، وإذا سمع كانت نفسه كلها أذنا ، وهكذا في بقية الحواس .

هذا ما تظهرنا عليه " التائية الكبرى " من خلال وصف ابن الفارض لحاله في الطور لحبه كما بيناه في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، ولكن ابن الفارض يتناول هذه الوحدة في خمريته فيصورها لنا في صورة جديدة تظهر فيها علاقة النفس أو الروح بالبدن : فالشاعر يرى في هذه القصيدة أن لطافة البدن نتيجة للطافة الروح ، كما يرى أن روحانية الإنسان تنمو وتزيد بقدر ما تنمو لطافة بدنه وتزيد ، فهناك إذن علاقات متبادلة بين الروح والبدن ، كما يظهرنا على ذلك قول الشاعر في هذا البيت :

ولطف الأواني في الحقيقة تابع للطف المعاني والمعاني بها تنمو ٢٧

على أن ابن الفارض يذهب إلى أبعد من هذا ، إذ يرى أن التفريق بين الروح والبدن تفريق ظاهري ، والحقيقة أن الروح والبدن شئ واحد ، أو هما على أقل تقدير مشتركان في المصدر الذي صدرا عنه . ولو تأملنا قول شاعرنا في البيت التالي وما يشتمل عليه من الرمز :

وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم . ٢٨

لرأينا أن التفريق بين الأرواح والأبدان مثله كمثل التفريق بين الخمر والكرم ، هذا مادي ، وتلك روحانية ، والحقيقة أنهما من أصل واحد .

وقد ذهب صوفي مصري محدث مذهب ابن الفارض في هذه الوحدة، وإن كان يصورها في صورة تختلف عن صورة شاعرنا اختلافا ظاهرا ، فإن الفكرة التي يريد إثباتها كل منهما واحدة ، وأعني بهذا الصوفي حسن رضوان صاحب " روض القلوب المستطاب " ، إذ يرى أن الأصل في النفس الوحدة لا التعدد ، وأن ما يتعدد فيها إنما هي أحوالها التي تختلف عليها في سيرها : فهي أمارة لوامة وملهمة مطمئنة ، وراضية مرضية كاملة ، فالنفس هنا واحدة برغم تعدد أحوالها ، هي أمارة بالسوء من حيث خضوعها لسلطان البدن ، وهي متصفة بغير هذا الوصف مما ذكر من حيث تجردها عن البدن ، ولكنها على كثرة هذه الأوصاف ، وتعدد الأحوال ، هي هي النفس . ولعل ابن الفارض وحسن رضوان فيما ذهبا إليه يشبهان الغزالي من بعض الوجوه ، فابن الفارض يوحد النفس مرة ، ويوحد النفس والبدن مرة أخرى ، وحسن رضوان يوحد النفس ، وأما

الغزالي فإنه يتفق معها في فكرة التوحيد ، إلا أن هذا التوحيد لا ينصب عنده إلا على القوى الباطنة : فقد ذكر عنه ابن سبعين في أحد كتبه المخطوطات المحفوظة ببرلين ، نصا يظهرنا على أن الغزال يعتقد في العقل ما يعتقده الفيثاغوريون، إذ يطلقون العقل على الذي يطلقون عليه النفس، وهذا يفهم من كلامه في " المعارج العقلية " وفي " شرح عجائب القلب " عندما قال : " جميع ذلك لطيفة " ( يعني العقل والروح والنفس ) . ويظهر ذلك أيضا في تقسيمه للأرواح في " مشكاة الانوار " وما أشار في " كيمياء السعادة " ... وإن كان الحكماء يطلقون النفس على ما يطلقون علي العقل ، ويقولون بأن الجواهر الروحانية لا تتنوع ، ولا تختلف ، فإنهم لا يضيعون الرتب العقلية والعقول المادية ....

ومهما يكن في مذهب الغزالي من الوجوه القابلة للنقد والتجريح – وقد لاحظها ابن سبعين – فإن الذي يعنينا هنا أن نثبت أن الغزال وابن الفارض وحسن رضوان متشابهون في فكرة الوحدة التي وجهت مذهب كل منهم ، إلا أن الغزالي قصرها على القوى الباطنية ، وحسن رضوان على الأحوال النفسية ، وابن الفارض جاوزهما إلى القوى الباطنية والوظائف الجسمية ، فكان بهذا أغرق في الوحدة منهما ، ناهيك بأن النفس التي يتحدث عنها ابن الفارض ، ويتخذ منها أداة لحبه ومعرفته ، ليست من قبيل النفس الناطقة أو العقل الذي يشيع ذكره في كثير من كتب الغزالي وغير الغزالي من الصوفية المتفلسفين والفلاسفة الأصليين ، إنما النفس الفارضية ملكة باطنية أو هي مركز للشعور والوجدان وما يتصل بالشعور والوجدان من حب ومعرفة . وهي فوق هذا كله لا تمت إلى العقل النظري

**بصلة ، وإن ابن الفارض ليذهب مذهبا صريحا في ازدواء العقل وإنكار قيمة كل علم يستفاد به ، كما يدل على هذا قوله :**

أسـافر عـن علـم اليقـين لعينـه    إلى حقـه حيـث الحقيقـة رحلـتي **٥١٤**

وأنشـدني عـني لأرشـدني علـى    لسـاني مسترشـدي عنـد نشـدتي

وأسألني رفعي الحجاب بكشفي الـ    نقـاب وبي كانـت إلى وسـيلتي **٥١٦**

**إلى أن يقول :**

إلى أن بـدا مـني لعيـني بارق    وبان سني فجرى وبانت دجنتي **٥٢١**

هنـاك إلى مـا أحجـم العقـل دونـه    وصـلت وبي مـني اتصـالي ووصـلتي

فأسـفرت بشـرا بلغـت إلى عـن    يقـين يقيـني شـد رحـل لسـفرتي

وأرشـدتني إذ كنـت عـني ناشـدي    إلى ونفسـي بي علـى دليلـتي

وأسـتار لـبس الحـس لمـا كشـفتها    وكانـت لهـا أسـرار حكمـي أرخـت

ورفعت حجاب النفس عنها بكشفي الـ    نقـاب فكانـت عـن سـؤالي مجيبـتي

وكنـت جـلا مـرآة ذاتي مـن صـدا    صـفاتي ومـني أحـدقت بأشـعة

وأشـهدتني إياي إذ لا سـوي في    شـهودي موجـود فيقضـي بزحمـة **٥٢٨**

**فأنت ترى من هذه الأبيات جميعا أن ابن الفارض أبعد ما يكون عن الأخذ بفكر نفس ناطقة أو عالقة ، وأشد ما يكون إنكارا لقدرة العقل على المعرفة اليقينية ، وتمسكا بأن النفس إذا خلصت من حجاب الحس**

كانت قادرة على الوصول إلى الشهود الذي تنكشف لها فيه الحقيقة العليا، التي يعجز العقل عن إدراكها ولا يجرؤ على كشفها .

١٢ – ينبني على ما تقدم أن يكون للمعرفة ضربان : أحدهما يستدل فيه العارف بظاهر الأفعال والصفات على الذات ، وثانيهما لا يعني فيه العارف بظاهر الأفعال والصفات ، وإنما هو منصرف عن هذا الظاهر ومقبل بكل نفسه على ما وراءه ، وهو الذات التي تعرف عن طريقها أسماؤها وصفاتها وأفعالها . وليس من شك في أن الضرب الثاني أرقى وأكمل من الضرب الأول من حيث إنه طريق لا تسلكه إلا النفوس الصافية والقلوب النقية التي تحملها العناية الإلهية من عالم الظاهر والكثافة إلى عالم الباطن واللطافة . وقد أشار ابن الفارض إلى هاتين العرفتين في قوله على لسان الله في الأبيات التالية :

ومـدح صـفاتي بي يوفـق مـادحى   لحمـدي ومـدحي بالصـفات مـذمتي

فشاهد وصفي بي جليسي وشاهدي   بـه لاحتجـابي لـن يحـل بحلـتي

وبي ذكـر أسمـائي تـيقظ رؤيـة   وذكـرى بهـا رؤيا توسـن هجعـتي

كـذلك بفعلـي عـارف بي جاهـل   وعارفـه بي عـارف بالحقيقـة ٥٣٦

وهنا يظهر مرة أخرى ازدراء ابن الفارض للعلم الذي يأتي عن طريق الاستدلال بفعل الله أوصفته على ذاته : فإن من يشاهد الصفات عن طريق الذات عارف بالحقيقة واصل إليها ، على عكس من يعرف الذات أو يشاهدها عن طريق صفاتها فإنه لن يعرفها أو يصل إليها حقيقة.

وكذلك من يعرف الأسماء عن طريق الذات أشبه ما يكون بيقظ يرى مشهودا حقيقيا لا خياليا ، على عكس الذي يعرف الذات عن طريق الأسماء فإنه أشبه ما يكون بنائم يرى خيالا لاحظ له من الحقيقة . ومثل هذا التحقير لشأن كل معرفة الأفعالية ، إذ يستدل فيها العارف على ذات الله بأفعال ، ومن كان كذلك فهو في نظر ابن الفارض جاهل بالحقيقة . ومن هنا ترى أن ابن الفارض في تحقيره للمعرفة الاستدلالية ، أو قل للعلم الاستدلالي ، وإكباره للمعرفة المباشرة ، لا يفعل أكثر من أن يقدم لنا رأي الصوفية في العلوم الظاهرة من حيث إنها أقل قيمة من العلوم الباطنة : فعلم الظاهر عند شاعرنا أشبه ما يكون بالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء حتى إذا دنا منه لم يجده شيئا ، كما يشير إلى هذا بقوله لمريده :

| | |
|---|---|
| منحتك علما إن ترد كشفه فرد | سبيلي واشرع في اتباع شريعتي ٢٨٦ |
| فمنبع صدى من شراب نقيعه | لدى فدعني من سراب بقيعة |
| ودونك بحرا خضته وقف الألى | بساحله صونا لموضع حرمتي ٢٨٨ |

إلى أن يقول لهذا المريد أيضا :

| | |
|---|---|
| فطب بالهوى نفسا سدت أنفس الـ | عباد من العباد في كل أمة ٢٩٦ |
| وفز بالعلا وافخر على ناسك علا | بظاهر أعمال ونفس تزكت |
| وجز مثقلا لو خفت طف موكلا | بمنقول أحكام ومعقول حكمة ٢٩٨ |

وعلى هذا النحو من إيثار علم الباطن على علم الظاهر ، يوافق ابن الفارض غيره من الصوفية موافقة تامة ، ولا يكاد يختلف عنهم إلا في طريق

الأداء الذي يسلكه في التعبير عما يقصده إليه : فهو – وإن كان مختلفا مع الغزالي الفيلسوف في أن النفس عند هذا الأخير يمكن أن تفهم في بعض كتبه على أنها عقل ، في حين هي عند شاعرنا شئ مخالف للعقل تماما – متفق هنا مع الغزالي الصوفي اتفاقا لا غبار عليه في تقسيمه العلوم إلى ظاهرة وباطنة ، وفي تفضيله لهذه على تلك ، فالغزالي الفيلسوف إن كان يرى في " المعارج العقلية " وفي "كيمياء السعادة و " مشكاة الأنوار " أن يطلق العقل على ما يطلق عليه النفس ، فإنه كصوفي يرى في " رسالته اللدنية " أن العلم الإنساني يحصل من طريقتين : أحدهما التعلم الإنساني ، والثاني التعلم الرباني ، فأما الطريق الأول فطريق معهود ومسلك محسوس يقر به جميع العقلاء ، وأما التعلم الرباني فهو عند الغزالي على وجهين : أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم في الظاهر ، فإن التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي ، والتفكر استفادة النفس من النفس الكلي، والنفس الكلي أشد تأثيرا وأقوى تعليما من جميع العلماء والعقلاء، والعلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبذر في الأرض والجوهر في قعر البحر أو في قلب المعدن . ويسمى الغزالي العلم الذي يحصل عن طريق الرباني الباطن بالعلم اللدني ، وهو عنده عبارة عن سريان النور الإلهامي وهكذا هو بعينه ما يكني عنه ابن الفارض بالشراب الذي نقيعه لديه وذلك في البيت ٢٨٧ من " التائية الكبرى " ، أي العلم الذي لم يستفده من غيره ، وهو خير عنده من العلم الذي يحصله الإنسان بطريق التعلم من الغير ، ويكني عنه بالسراب في البيت المشار إليه . يضاف إلى هذا أن ابن الفارض كابن عربي يرى أن المعرفة العقلية لا توصل إلى الذات وإنما

طريق معرفة الذات هي المشاهدة التي تحصل للنفس وقد خلصت من حسها وغابت عن إدراكها العقلي كما سبق أن أشرنا إلى ذلك أكثر من مرة . وحسبك أن تنظر فيما لخص به الشعراني رأى ابن عربي في هذه المسألة لترى أن ابن عربي على الرغم من أن النزعة االفلسفية كانت أغلب عليه من النزعة الصوفية الخالصة في أكثر مؤلفاته ، كان في مسألة المعرفة كابن الفارض يفضل المشاهدة النفسية على المعرفة العقلية ، فهو يرى أن طلب معرفة ذات الله تعالى يكون عن طريقين : أحدهما عن طريق الأدلة العقلية ، والآخر طريق المشاهدة ، وأن الدليل العقلي في رأيه يمنع من المشاهدة ، وأن الدليل السمعي قد أومأ إليها ، وأن الدليل العقلي قد منع من إدراك ذات الله تعالى عن طريق الصفة الثبوتية النفسية قد التي هو في نفسه عليها ، إذ العقل لا يدرك من الذات إلا صفات السلوب . ومن هنا نتبين أن العلم اللدني الذي يأتي من الباطن عند الغزالي ، والمعرفة التي تحصل من المشاهدة عند ابن عربي ، والمعرفة التي تحصل في الأحوال الذوقية والمواجيد الروحية عند ابن الفارض ، كل أولئك شئ واحد متفق عليه بين ثلاثتهم اتفاقا يظهرنا على أن المذاهب الصوفية على ما فيها من التعدد الناشئ من تعدد أصحابها ، ومن اختلاف كل منهم في منهجه وأسلوبه ، ليست في جملتها إلا شيئا واحد لا يكاد يختلف عند أحدهم عما هو عليه عند الآخر إلا في بعض التفاصيل ، أما الجوهر أو اللب فمتفق عليه عند سوادهم الأعظم ، فمهما يكن من تسمية الصوفية لكل من المعرفة العقلية والمعرفة الإلهامية بأسماء مختلفة فيسمون الأولى بالعلم الظاهر وبعلوم الدراسة وبالعلوم العقلية والنقلية ، ويطلقون على الثانية

اسم علم الباطن وعلوم الوراثة والعلم اللدني ، فإنها جميعا تعبر عن شئ واحد وترمي إلى غاية واحدة هي أن المعرفة على ضربين ، تحصل بواسطة أداتين : معرفة عقلية ظاهرة وأداتها العقل ، ومعرفة إلهامية روحانية باطنة وأداتها النفس إذا خلصت من البدن ( الروح ) . والأخيرة هي التي يؤثرها ابن الفارض ويصطنعها كما فعل غيره ممن سبقوه أو عاصروه أو جاءوا بعده من الصوفية الخلص أو الصوفية المتفلسفين .

١٣ – بقى أن نتعرف كيف اشترك الحب والمعرفة عند ابن الفارض في موضوع واحد ، كما تبينا من قبل كيف كانا مشتركين في طبيعتهما وأداتهما ، وأن نكشف كما ترتب على هذا الاشتراك في الموضوع من أوجه التقابل بين أطوار الحب وبين مراتب المعرفة . ولعل أول ما يبدو للمتأمل في هذا الصدد هو أن ابن الفارض قد اتخذ من الجمال المطلق موضوعا لحبه ، ومن الذات الأحدية موضوعا لمعرفته . ولكنه لم ينته إلى حب الجمال المطلق ومعرفة الذات الأحدية دفعة واحدة ، بل هو قد انتقل من حب الحسن المقيد في صورة من الصور الكونية إلى حب الجمال المطلق الكونية إلى حب الجمال عن كل قيد أو تعين ، كما انتقل من الوقوف عند معرفة مظاهر الذات وصور أفعالها وتجليات أسمائها وصفاتها ، إلى شهود الذات ومعرفتها في ذاتها . وليس أدل على هذا الانتقال من أطوار الحب التي حللناها في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، ومما سبقت الإشارة إليه في موضوعه من هذا الفصل . ومعنى هذا أن ابن الفارض قد انتهى ، سواء في حبه وفي معرفته ، إلى أن أصبح من الذاتيين الذين يقول الجيلي عنهم إنهم من كانت اللطيفة الإلهية فيهم ، إذ العبد إذا تجلى عليه الحق ، وأفناه

عن نفسه قام فيه لطيفة إليهة ، وتلك اللطيفة قد تكون ذاتية أو صفاتية ، فإذا كانت ذاتية كان ذلك الإنسان هو الفرد الكامل ، والغوث الجامع ، عليه يدور أمر الوجود ، وله يكون الركوع والسجود ، وبه يحفظ الله العالم، وليس من شك في أن ابن الفارض فيما انتهى إليه من اتخاذ الذات الإلهية موضوعا يركز فيه حبه ، ويقصر عليه شهوده ، قد انتهى إلى أقصى ما ينتهي إليه محب أو عارف من الكمال . وهذا راجع إلى أن الذات أكمل وأتم من مظاهر وتجليات أفعالها ، ناهيك بأن الذات هي المنبع الفياض بكل المظاهر والتجليات ، والحقيقة الشاملة لها جميعا ، ومن أحب الذات فإنما يحب تجلياتها الصفاتية والأفعالية ، كما أن من عرفها يعرف هذه التجليات التي اندمجت فيها ، وصدرت عنها . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن كثرة أسماء الذات وصفاتها وأفعالها ، وما يبدو من آثار هذا كله في العوالم المختلفة ، لا يعد عند الفارض مطعنا في أحدية الذات . وحسبنا أن ننظر مع شاعرنا فيما يثبته من العلاقة بين أسماء الذات وبين مراتب الشهود والوجود في العوالم المختلفة التي تظهر فيها تجليات هذه الأسماء وآثارها : فلهذه الأسماء تجليات في عالم الشهادة ، وفي عالم الغيب ، وفي عالم الملكوت ، وفي عالم الجبروت . وسبيل معرفتها في العالم الأول هو الحس ، وفي العالم مجازات تسمت بها الذات ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض في هذه الأبيات :

فخذ علم أعلام الصفات بظاهر الـ ـمعالم من نفس بذاك عليمة ٥٣٧

وفهم أسامي الذات عنها بباطن الـ ـعوالم من روح بذاك مشيرة

ظهور صفاتي عن أسامي جوارحي مجازا بها للحكم نفسي تسمت ٥٣٩

وقوله في هذه الأبيات أيضا :

فمرجعها للحس في عالم الشها دة المجتدي ما النفس مني أحست ٥٦٥

ومطلعها في عالم الغيب ما وجد ت من نعم مني على استجدت ٥٦٧

وموضعها في عالم الملكوت ما خصصت من الإسرا به دون أسرتي ٥٦٩

وموقعها في عالم الجبروت من مشارق فتح للبصائر مبهت ٥٧١

ومنبعها بالفيض في كل عالم لفاقة نفس بالإفاقة أثرت ٥٧٣

فمؤدي مذهب ابن الفارض في الأبيات الثلاثة الأولى هو أن تجليات الأسماء في مراتب الوجود والشهود ، ليست إلا عين تجليات الذات في هذه المراتب ، إذ الذات في كل مرتبة من هذه المراتب ، ليست في الحقيقة إلا أحد أسمائها متصفا بصفة من الصفات ، والمظاهر الخارجية الصادرة عن الصفات ، والصفات التي تنطوي عليها الأسماء ، والأسماء التي هي الذات متصفة بصفة من الصفات ، كل أولئك ليس إلا مجازات قصد بها إلى التعبير عن حقيقة واحدة هي الذات التي تتسمى بهذه الأسماء ، وتتصف بهذه الصفات ، وتصدر عنها كل هذه المظاهر والتجليات . ومؤدي مذهبه في الأبيات الخمسة الأخيرة هو أن للأسماء مرجعا في عالم الشهادة هو ما يدركه الحس من المظاهر الخارجية ، ومطلعا في عالم الغيب دليله ما ينكشف للباطن من النعم ، وموضوعا في عالم الملكوت يستدل عليه من خلال تحققه في مقام الجمع باسم من أسماء الذات الإلهية تحققا أسرى بنفسه وسما بها على أنفس غيره من السالكين الذين لم يصلوا بعد إلى

مثل ما وصل إليه ، وموقعا في عالم الجبروت آيته ما ينكشف للبصائر من أنوار الفتح ، إذ المشاهد لعالم الجبروت متحقق بما لا يتهيأ له التحقق به في غيره من العوالم ألا وهو شهود الذات ، ناهيك بأن مشاهدة عالم الجبروت لا يتحقق بها إلا آحاد من البشر هم الأنبياء وخواص الأولياء الذين منحوا قدرة التصرف فيما دون هذا العالم الأعلى من العوالم الأخرى. ومهما يكن من أمر مرجع الأسماء ، ومطلعها وموضعها وموقعها في هذه العوالم الأربعة على التعاقب . فإن ابن الفارض قد بين بعد ذلك مبلغ شمولها لهذه العوالم جميعا ، وفيضها عليها ، فجعل لها منبعا فياضا في كل منها ، كما جعل الوقوف على هذا المنبع متوقفا على التحقق بنهاية اتحاده التي فصلنا حقيقتها في الفصل الثاني من الكتاب الثاني حيث عرفنا أنها كانت صحوا للجمع .

وإذا كان ذلك كذلك فنحن نستطيع إذن أن نقول إن مراتب الوجود عند ابن الفارض أربع تقابل كل منها عالما من العوالم الأربعة المتقدمة الذكر ، وإن ما في عالم الشهادة من المظاهر المعينة والصور المتعددة التي يقع عليها الحس ليس إلا تعبيرات جزئية عن المعاني الكلية التي تنطوي عليها الأسماء والصفات والذات في العوالم الثلاثة الأخرى التي لا سبيل إلى وقوعها تحت الحس أو معرفتها بطريقه . وإنما سبيل ذلك هي النفس والروح والقلب والبصيرة وأن ما يوجد في عالم الشهادة معينا متكثرا يوجد في أي من هذه العوالم الثلاثة مطلقا موحدا في صفة من صفات الذات ، أو في اسم من أسمائها ، أو في الذات نفسها ، ولننظر فيما يخاطب به ابن الفارض محبوبته حيث يقسم بالصفات الجوهرية لهذه المحبوبة

وهي الكمال والجلال والجمال ، ويبين آثار هذه المعاني الكلية التي هي وراء الحس في العالم المحسوس ، فيقول :

| | |
|---|---|
| ووصف كمال فيك أحسن صورة | وأقومها في الخلق منه استمدت ٧١ |
| ونعت جلال منك يعذب دونه | عذابي وتحلو عنده لي قتلتي |
| وسر جمال عنك كل ملاحة | به ظهرت في العالمين وتمت |
| وحسن به تسبي النهى دلني على | هوى حسنت فيه لعزك ذلتي |
| ومعنى وراء الحسن فيك شهدته | به دق عن إدراك عين بصيرتي |
| لأنت مني قلبي وغاية بغيتي | وأقصى مرادي واختياري وخيرتي |

لنتبين أن الكمال والجلال والجمال ، وكلها صفات كلية من صفات الذات الأحدية ، قد أفاضت من معانيها على الكائنات الجزئية فأكسبتها حسنها الذي يحببها إلى النفس ، ولنتبين أيضا أي فرق يوجد بين هذه الصفات وبين مظاهرها في الكائنات : فهذه جزئية في متناول الحس ، وتلك كلية وراء الحس تدق عن إدراك عين البصيرة ، على حد تعبير ابن الفارض نفسه ، ولنتبين بعد هذا كله أن الشاعر الصوفي المسلم يذكرنا هنا بنظرية المثل الأفلاطونية التي لعبت دورا خطيرا في تاريخ الفلسفة القديمة ، وتاريخ الفلسفة في العصور الوسطى ، وكان من أصدائها في تلك العصور المذهب الوجودي ( Le Réalism) ، وهو المذهب القائل بأن الكليات أو المعاني الكلية لها وجود حقيقي خارج عن الأشياء الجزئية والأفراد المتكثرة ، وبأن هذه الكليات نماذج أو مثل أزلية خلقت الأشياء الجزئية

على غرارها ، وتختلف عنها في أن وجودها حادث ، في حين أن وجود تلك المثل قديم .

على أن ابن الفارض إن كان يرى في الحب أطوارا مختلفة ، وفي المعرفة مراتب متباينة ، ويدلنا من ثنايا شعره على أن موضوع كل طور من أطوار الحب ، وكل مرتبة من مراتب المعرفة ، يتفاوت ما يقابله من مراتب الوجود التي يمثلها عالم الشهادة ، وعالم الغيب ، وعالم الملكوت ، وعالم الجبروت ، وبمقدار قربه من الذات أو بعده عنها فإن الشاعر الصوفي لا يكبر ولا يؤثر من هذه المراتب والأطوار إلا مرتبة واحدة وطورا واحدا ، وهما اللذان يكون موضوعهما الذات : فالمعرفة اليقينية حقا ليست عنده الوقوف عند صفة من صفات الذات ، ولا عند فعل من أفعالها ، ولا هي تحصل بالانتقال من معرفة الصفة أو الفعل إلى معرف الذات وإنما هي التي تتخذ موضوعها من الذات مباذرا ، ويشهد فيها العارف الذات شهودا عينيا روحيا لا مدخل فيه للحس أو العقل كما هو الشأن في العلوم العقلية والنقلية . وكذلك المحبة الحقيقية الصادقة ليست عنده انجذاب النفس الإنسانية إلى مظهر الجمال المتجلي في الكائنات الواقعة تحت الحس ، ولكنها تجاوز الحسن المقيد إلى ما وراءه من معنى للجمال لا يقع عليه الحس ، وأعني به جمال الذات الإلهي المطلق الذي استمدت منه الكائنات الجزئية حسنها الظاهر المقيد .

ولعل ابن الفارض في اتخاذه من الذات الإلهية موضوعا لأرقى أطواره حبه ، وأسمي مراتب معرفته ، وفي إيثار حب الذات ومعرفتها على حب

أي شئ آخر ومعرفته ، وفي نظره إلى الكائنات على أنها صور تفيضها الذات من صفاتها ، لعله في هذا كله كان مثله كمثل اسبينوزا الذي جاء بعده بحوالي خمسمائة عام ، ورأى أن الجوهر الإلهي هو كل شئ في الوجود، وأن كل ما في الكون من نفوس وأجسام حية وغير حية إنما هو مظاهر لهذا الجوهر الذي له عند هذا الفيلسوف صفتان جوهريتان هما عين الجوهر ، ويعني بهما الفكر من ناحية والامتداد من ناحية أخرى ، فمن الفكر فاضت كل الأفكار الجزئية ، ومن الامتداد فاضت كل الأجسام الفردية ، إنسانية كانت أو حيوانية أو جمادية ناهيك بأن المعرفة اليقينية عند اسبينوزا ليست معرفة المظاهر الخارجية للجوهر ، أو أعراضه كما تبدو لحواسنا وتتخيلها مخيلتنا ، بل هي معرفة عقلية مباشرة من شأنها أن تثبت أن هذا الجوهر هو كل شئ في الوجود . وما عداه فمظاهر فائضة منه صادرة عنه: فابن الفارض إذن كاسبينوزا . سبقه إلى القول بأن موضوع المعرفة الحقيقي هو الذات الإلهية التي يذكرها الشاعر صراحة تارة، ويشير إليها تلويحا تارة أخرى ويسميها بأسماء من شاء من المعشوقات أطوارا مختلفة ، على نحو ما رأينا في موضعه من الفصل الأول من الكتاب الثاني .

وكما أثبت ابن الفارض أن الإنسان لله قديم منحته الروح في عالم الأمر قبل أن تهبط إلى البدن في هذا العالم السفلي ، وأن المعرفة أزلية مطبوعة في الروح التي تلقتها في العالم العلوي ، فكذلك اسبينوزا يقرر أننا نحب بالله أزلية ، لأن إدراكنا له إنما هو حبه لنفسه في صورتنا ، كما أن معرفتنا بالله أزلية ، لأن إدراكنا له إنما هو إدراكه لنفسه في صورتنا ، وهذا هو ما يعبر عنه اسبينوزا بعبارة أخرى فيقول : إن الحب العقلي الذي

تشعر به النفس الإنسانية نحو الله جزء من الحب اللانهائي الذي يحب به الله نفسه ... ومهما يكن من تشابه بين الشاعر الصوفي المسلم وبين الفيلسوف الأوربي الإسرائيلي ، فإن هناك اختلافا قويا بينهما لاسيما في المنهج الذي اصطنعه كل منهما ، ذلك بأن منهج ابن الفارض ذوقي روحي ، دعامته الرياضية والمجاهدة ، ومنهج اسبينوزا عقلي خالص قوامه النظر والتأمل ، ولهذا كان الفيلسوف يطلق على حبه اسم الحب العقلي ، وعلى معرفته اسم المعرفة العقلية .

وهكذا نرى أن الذوق الصوفي ممثلا في ابن الفارض ، والنظر العقلي ممثلا في اسبينوزا، قد ينتهيان إلى نتائج واحدة، ويعرضان لحل مسائل واحدة ، ويتشابهان في كثير من المواطن التي لا تقل قيمتها عند أحدهما عما هي عليه عند الآخر. وليس معنى هذا أننا نجعل من ابن الفارض فيلسوفا كاسبينوزا، ولا من اسبينوزا تلميذا لابن الفارض، فهذه مسألة لا يمكن القطع فيها برأى إلا أن يتوافر الدليل على أن الفيلسوف الإسرائيلي قرأ الشاعر الصوفي وتأثر به تأثرا مباشرا أو بواسطة، كما أن ذلك قول لا يقوله إلا مسرف أو مغال، ما دام التصوف يعتمد على الذوق والوجدان. والفلسفة تستند إلى العقل والبرهان . وإنما الذي نعنيه هنا هو إثبات أن التصوف برياضاته ومجاهداته، وأذواقه ومواجيده، يستطيع أن يكشف الحقيقة التي تعرض لها الفلسفة. وتكشف عنها بما لها من نظر عقلي، واستدلال منطقي، وقدرة على الإقناع بالدليل والبرهان .

الفصل الثاني

# الحب والوحدة

وحدة ابن الفارض ووحدة غيره – أراء المتقدمين في وحدته : ابن تيمية ونقده لمذاهب الاتحادية – آراء المتحدثين : رأي ماسينيون – رأى دي ماتيو – رأى نلينو – رأى ليكلسون – رأي درمنجم – حقيقة وحدة ابن الفارض – الصورة الأولى لهذه الوحدة – شهود ابن الفارض وحلول الحلاج – حلول الحلاج ولبس ابن الفارض – جلال الدين الرومي وشهود ابن الفارض وحلول الحلاج – وحدة الشهود في مذهب ابن عربي – الفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود : ابن الفارض ومالبرتش ، ابن عربي واسبينوزا – الصورة الثانية لوحدة ابن الفارض – ابن الفارض والحلاج : أنا الحق ، " اللاهوت والناسوت " – ابن الفرض وابن عربي : التجلي ، اللبس – الفيض الأفلوطييني بين ابن عربي وابن الفارض .

**١ – رأينا فيما تقدم من فصول هذا البحث أن ابن الفارض كان شاعرا رقيق النفس ، دقيق الحس ، مرهف الشعور ، أحب بكل ما في قلبه من عاطفة قوية ، وسيطرت هذه العاطفة على حياته الشعورية سيطرة انتهت به إلى هذا الاتحاد الذي شهدنا في الفصل الثاني من الكتاب الثاني أنه كان في بدايته سكرا للجمع يشعر فيه المحب بفنائه عن ذاته وبقائه بذات محبوبته ، وكان في نهايته صحوا للجمع لا يقف فيه المحب عند شعوره بالاتحاد مع محبوبته ، وبأن ذاته أصبحت عين ذات هذه المحبوبة فحسب ، وإنما هو يتجاوز هذا الشعور إلى الجمع بين النظر إلى الذات الإلهية بعين الوحدة ، والنظر إلى الأشياء الصادرة عن هذه الذات بعين التفرقة ، وإلى أن كل ما في الكون من كائنات روحية ومادية ليس في**

الحقيقة غير مظاهر تتجلى على صفحتها الذات الإلهية بما لها من صفات الجمال والجلال والكمال . ومعنى هذا أن الاتحاد الذي انتهى إليه حب ابن الفارض في أرقى أطواره ، كان من ناحية اتحاد بين ذات المحب وذات المحبوبة ، أو بين الإنسان والله ، وكان من ناحية أخرى اتحادا بين ذات الله وآثارها المتفرقة ومظاهرها المتكثرة في العالم المحسوس ، ولكنه لم يخرج من الناحيتين عن كونه حالة نفسية مصطبغة بصبغة الذوق الشخصي والوجد الروحي اللذين هما أساسي يبتني عليه كل تصوف . وهذا من شأنه أن يحملنا على التفكير في حقيقة الوحدة التي ينطوي عليها اتحاد شاعرنا ، وهل هي من قبيل وحدة الوجود التي أثبتها الفلاسفة الخلص والصوفية المتفلسفون بين الله والعالم ، أو هي وحدة من طراز آخر . والحق أن كثيرا من المؤرخين والفقهاء والباحثين القدماء والمحدثين قد اختلف اختلافا ظاهرا حول وحدة هذا الشاعر الصوفي : ففريق يرى أنها وحدة وجودية من نوع وحدة ابن عربي وأمثاله من الصوفية الذين غلب عليهم النظر العقلي بقدر ما استوعب نفوسهم الذوق الروحي ، وفي هذا ما فيه من اعتبار ابن الفارض معتنقا لعقيدة منافية لتعاليم الكتاب والسنة ، وفريق يذهب إلى أن وحدة ابن الفارض إنما هي ثمرة من ثمرات حال الغيبة والسكر والدهش التي كثيرا ما كانت تختلف على نفسه وتغيبه عن حسه فإذا هو يشعر بأنه لا وجود له . ولا وجود للعالم الخارجي في ذاته ، وإنما الوجود كله لله . وإذا هو يشهد أن ذاته وذات الله قد أصبحتا ذاتا واحدة ، وإذا هو يصيح من أعماق قلبه كالسكران أو كالمجنون قائلا إنه عين المحبوبة ، أو إن نفسه أحبت نفسه . أو إن ذاته تحلت بذاته ، إلى غير ذلك من العبارات المسرفة

التي ضمنها ابن الفارض شعره ، وعبر بها عن اتحاده ، وأثبتنا كثيرا منها في سياق الفصل الثاني من الكتاب الثاني . وهذا الفريق إذ ينظر إلى اتحاد شاعرنا هذه النظرة . ينظم عباراته التي من هذا القبيل في سلك الشطحات االتي تصدر عن القوم في حال الغيبة والسكر ، ويصفون بها وجدا فاض بقوته ، وهاج بشدة غليانه وغلبته ، وفي هذا ما فيه من التماس العذر للرجل . وعدة غير مؤاخذ على ما صدر عنه من أقوال يمكن أن يؤول باطنها على وجه يخالف ظاهرها ، ويبرأ قائلها مما عسى أن يحوم حوله من الشبه أو يوجه إلى عقيدته من المطاعن .

وابن الفارض فيما انتهى إليه من الوحدة ، وفيما عبر به عن هذه الوحدة ، لم يكن بدعا من الصوفية ، وإنما كان مثله كمثل كثير منهم ، يرى ما يرون من وحدة الرب والعبد ، أو الحق والخلق ، أو الله والعالم ، إلا أنه كان يمتاز بهذه البغة العاطفية التي صبغ بها أشعاره وأقواله ، فبدت في صورة غزلية رائعة تخفي وراءها المعاني الفلسفية التي انطوت عليها ، ويخيل لمن يقف عليها لأول وهلة أنها مجرد مرآة لما احندم في نفس الشاعر من عواطف وانفعالات والواقع أنها شئ آخر أكثر من هذه العواطف والإنفعالات . ومن هنا كان الباحث عن حقيقة وحدة هذا الشاعر الصوفي مضطرا إلى أن يقف وقفات يوازن فيها بين شعره وبين ما أثر عن غيره من شعر ونثر ، وأن يلتمس من هذه الموازنة أوجه الشبه وأوجه الخلاف التي يمكن أن يكون لها وجود بين وحدة ابن الفارض ووحدة غيره من الفلاسفة والصوفية : فقد عاش ابن الفارض ، ونظم شعره وأسس مذهبه في الحب والوحدة في عصر كانت الأفكار الفلسفية وتعاليم الفرق

الإسلامية قد شاعت فيه شيوعا قويا ، وكانت الحياة العقلية والروحية الإسلامية قد مهدت لها العصور السالفة السبيل أحسن تمهيدا ، فوجد الصوفية أنفسهم أمام تراث من الأنظار العقلية والأذواق الروحية ، والعقائد الدينية ، فإذا هم يستغلونها ويتأثرون بها على أوجه مختلفة من الاستغلال والتأثر . وقد كان ابن الفارض واحدا من هؤلاء الصوفية ، ولابد أن يكون لهذا التراث العقلي والروحي أثره في مذهبه ، كما سنبين هذا كله من خلال هذا الفصل وغيره من فصول هذا الكتاب . وحسبنا هنا أن نشير إلى بعض الصوفية الذين شاركوا في تكوين التراث الروحي في الإسلام ، وكنت لهم مذاهب في الحب والوحدة ويمكن أن يكون بين مذاهبهم وبين مذهب ابن الفارض صلة من قريب أو بعيد :

فالحسين بن منصور الحلاج المتوفي سنة ٣٠٩ هـ يمكن أن يعد أول صوفي مسلم قدم في شعره ونثره تفسيرا جديا لمسألة الاتحاد ، وهي هذه المسألة التي عرفت من قبله معرفة ساذجة وعبر عنها أبو زيد البسطامي تعبيرا متطرفة تصورها شطحاته الكثيرة ، وعارضها التستري والجنيد معارضة قوية ، فقد كان الاتحاد عند الحلاج عبارة عن هذه الحال النفسية التي يشعر فيها الإنسان بأنه عندما يخلص من بشريته يصبح هو والله شيئا واحدا من حيث الحقيقة كما يدل على ذلك قوله : " ..... دع الخليقة لتكون أنت هو " الله " . او هو أنت من حيث الحقيقة " . ومن هنا كانت مقالته المشهورة : " أنا الحق " التي لقى من أجلها حتفه . والتي كان لها ولأمثالها من أقوال الحلاج وأشعاره آثارها في طبع التصوف الإسلامي بطابع يختلف عن طابعه في القرنين الأولين للهجرة : فلم يعد التصوف مجرد عكوف على العبادة . وانقطاع إلى الله تعالى ، وإعراض عن

زخرف الدنيا وزينتها ، وما إلى ذلك مما أخذ به الصحاب والتابعون أنفسهم على انه غاية تسمو إليها هممهم ، بل أصبحت هذه الأشياء وأشباهها وسائل لغاية أبعد منها مثالا ، وأسمى مراما . كاتحاد العبد بالرب ، وحلول الرب في العبد ، ومعرفة الحق على أنه كل شي ، وما سواه على أنه ليس شيئا ، وإن نظرة فاحصة إلى ما صدر عن صوفية القرنين الثالث والرابع تكفي لإظهارنا على ما كان مختلطا بالتصوف وقتئذ من العقائد الدينية والآراء الفلسفية والمذاهب الصوفية الأجنبية ، وما كان لهذا كله من أثر فيما يذهب إليه الصوفية من مذاهب تدور حول المعرفة والنور والإشراق والفيض والاتحاد والحلول ، وغير ذلك مما لم يكن للمسلمين الأول سابق عهد به ، وكان له بعد ذلك أبعد الآثار عند القائلين بالوحدة من صوفية القرون التالية . وترجع أهمية الحلاج في تاريخ التصوف الإسلامي إلى شئ آخر غير الذي ذكرنا :

ذلك بأنه في قوله بالحلول يعد ممثلا لتأثر التصوف الإسلامي بالعقيدة المسيحية القائلة بالطبيعتين اللتين تسمى إحداهما باللاهوت . والأخرى بالناسوت . وبالأثر اليهودي القائل بأنه الله خلق آدم على صورته . يضاف إلى ذلك ما عرفه المسلمون في القرن الرابع من الفلسفة اليونانية على أيدي القرامطة ، والرازي الطبيب ، وابن سينا ، مما كان له أثره في تكوين معجم ميتافيزيقي استمدت عناصره من ( لاهوت أرسطو ) : ومذهب أفلاطون المثالي ، ونظرية أفلوطين في الفيض ، واستطاع صوفية العصور التالية أن يمدوا أيديهم إليه . يلتمسون منه كثيرا من الألفاظ والعبارات التي أعانتهم على تصوير مذاهبهم في الوحدة وما يتصل بها من المسائل ذات الخطر كمسألة خلق الله للعالم ، وصدور العالم عن الله .

على أن هذه العقائد والأفكار الأجنبية كانت هي والمذاهب الصوفية التي تأثرت بها ، محلا لنقد الناقدين ، وطعن الطاعنين من رجال الدين الذين كفروا كل من دعا إليها أو تأثر بها ، وأفتوا بإباحة دم القائل بها ، أو الداعي إليها على نحو ما فعلوه بالحلاج . وليس من شك في أن قتل الحلاج كان له أثره في أن تختفي العناصر الأجنبية المنافية لتعاليم الإسلام ، أو تكمن على أقل تقدير ، وأن تسود التعاليم السنية على هذا الوجه الذي يظهرنا عليه الغزالي في القرن الخامس للهجرة : فالغزالي ، على الرغم من أنه كان في فلسفته وفي تصوفه متأثرا بالفلسفة اليونانية ، إلا أنه كان مع ذلك معنيا بأمور الدين ، حريصا على أن يلائم بين فلسفته وتصوفه وبين أحكام الكتاب والسنة .

وهكذا مهدت القرون الخمسة الأولى للهجرة أحسن تمهيد للقرنين السادس والسابع حيث تقع حياة ابن الفارض ومذهبه في الوحدة ، فكان ما كان وقتئذ من الآثار والصوفية الخصبة المشتملة على مذاهب أصحابها، والتي يلائم بعضها تعاليم الكتاب والسنة ، وينافى بعضها الآخر هذه التعاليم منافاة متطرقة أو معتدلة ، كما كان ما نلحظه في كثير من هذه الآثار من استغلال الفلسفة استغلالا يختلط فيه ما هو من حظ النظر العقلي وما هو من أثر الذوق الروحي : فغلاة الصوفية المتكلمون بالمواجد قد خلطوا مسائل علم الكلام والفلسفة الإلهية بأذواقهم وأحوالهم النفسية ، كما يظهر ذلك واضحا من كلامهم في الذات والصفات ، وفي المشيئة والقضاء والقدر، وفي الفيض والاتحاد والحلول ، مما جعل التصوف أدنى ما

يكون إلى الحكمة الإشراقية منه إلى الرياضة العملية والتربية الخلقية للنفس الإنسانية .

ولعل أهم ما يمتاز به القرنان السادس والسابع للهجرة هو ظهور صور كثيرة لمذهب الوحدة ، واتخاذ هذا المذهب صورة متطرفة في بعض الأحيان ، وصورة معتدلة في بعض الأحيان الأخرى ، فهنالك ظهرت مذاهب ابن عربي ، وابن الفارض ، وصدر الدين القونوي ، وعبد الحق بن سبعين ، وعفيف الدين التلمساني وغيرهم ممن أظلم ذلك العصر ، إلا أن أمعن هذه المذاهب في التطرف هو مذهب ابن عربي ومدرسته المعروفة باسم " المدرسة الوجودية " ، إذ أن زعيم هذه المدرسة وتلاميذه كانوا يقولون بأن وجود الله هو عين وجود العالم .

وطبيعي أن تكون هذه الحركة الواحدية قد وجدت بذورها في أقوال الصوفية المتقدمين ، التي يشيرون بها إلى الوحدة تارة ، وإلى الاتحاد تارة أخرى ، وإلى الحلول أطوار ، كأقوال أبي يزيد البسطامي والحلاج ، وما يجرى مجراها مما هو أدخل في باب الشطحات منه في باب المذاهب الصوفية ذات الصبغة الفلسفية . وطبيعي أيضا أن تكون عقائد القرامطة ، وتعاليم الإسماعيلية البطانية وإخوان الصفاء ، ومذاهب الروحيين والإشراقيين من الفلاسفة أمثال أفلاطون وفيلون اليهودي وأفلوطين الإسكندري ، منهلا عذبا ورده وروى منه الواحديون على اختلاف صور مذاهبهم في الوحدة ، وأن يكون هذا كله قد عمله وآتى أكله أذواقه روحية تدور حول بحور واحد ، وتتركز في نقطة واحدة هي تقرير الوحدة

بين الحق والخلق ، أو الله والعالم كما يذهب إلى ذلك ابن عربي ، والشعور باتحاد المحب والمحبوبة ، او اتحاد الذات الإلهية ومظاهرها كما يظهرنا عليه ابن الفارض .

وقد ظهرت بعد عصر ابن عربي وابن الفارض طائفة من المذاهب الواحدية التي يقرر فيها أصحابها وحدة الوجود تارة ، واتحاد المحب والمحبوبة تارة أخرة ، ولكنهم على كل حال كانوا يمدون أيديهم إلى هذا المعجم الفلسفي الصوفي الذي تألفت مواده على مر العصور ، فيأخذون منه ما يسعفهم ، ويعينهم على التعبير عما هم بصدد إثباته من الوحدة ، فسعيد الدين الفرغاني وعبدالكريم الجيلي ، وعبدالغني النابلسي ، وعبدالرازق القاشاني ، وحسن رضوان ، كل أولئك ومثير وغيرهم كانوا تلاميذ لمدرسة ابن عربي ، منهم من وقف عن ترديد ما قاله الشيخ الأكبر ، ومنهم من زاد عليه ، أو حذف منه ، أو حور فيه . أو كان أمعن منه في اعتناق الوحدة الوجودية . وليس أدل على هذا الإمعان من أن الذين شرحوا ديوان ابن الفارض منهم أمثال الفرغاني والقاشاني والنابلسي لم يستطيعوا أن يخلصوا من تأثرهم بمذهب أستاذهم وإيثارهم له ، حتى لقد كانوا يفسرون أبيات ابن الفارض في الاتحاد على أنها تعبير عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، فكانت شروحهم لديوان الشاعر الصوفي المصري عرضا لمذهب الصوفي الأندلسي ، على نحو ما سبقت الإشارة إليه في موضعه من الفصل الثالث من الكتاب الأول .

٢ – على أن اعتبار ابن الفارض تلميذا لابن عربي لم يكن وقفا على الذين شرحوا ديوان الأول من تلاميذ الثاني ، بل شاركهم في ذلك ، وذهب مذهبهم فيه طائفة من القدماء والمحدثين ، فيهم الفقيه المحقق ، والباحث المدقق ، والناقد المتعصب ، فنظروا إلى وحدة ابن الفارض على أنها عين وحدة الوجود التي أثبتها ابن عربي ، ونظموا الرجلين وكثيرا غيرهما من الصوفية الذين ذهبوا مذهبهما في سلك الملاحدة القائلين بأن وجود الله هو عين وجود العالم وأفاض الفقهاء من هؤلاء النقاد في توجيه المطاعن إلى الشعر الصوفي على الوجه الذي قدمنا طرفا منه في الفصل الرابع من الكتاب الأول . ونريد هنا أن نتعرف وجه الحق في دعوى القائلين بأن الوحدة التي أنتهى إليها حب ابن الفارض هي عين الوحدة الوجودية التي أثبتها ابن عربي . ولعلنا إذا وقفنا عند رأي ابن تيمية – وهو عندنا أهم من عرض من المتقدمين لهذه المشكلة وأقواهم حجة – كان ذلك كافيا لإعطاء صورة عما كان يراه المتقدمون في وحدة ابن الفارض ووحدة ابن عربي ، وما كان في رأيهم من أوجه الصواب وأوجه الخلط والاضطراب ، فإن من يوازن بين أقوال ابن تيمية وبين أقوال غيره من الفقهاء والمحدثين الذين ذكرهم البقاعي في كتابيه " تنبيه الغبي " و " تحذير العباد " ، وقد أبنا عن محتوياتهما في الفصل الرابع من الكتاب الأول يلاحظ أن ابن تيمية يمكن أن يعد بحق المصدر الرئيسي الذي استقى منه ، كل من جاء بعده ، الحجج التي نثبت أن وحدة ابن الفارض هي عين وحدة ابن عربي ، وأوجه النقد والتجريح التي يمكن أن توجه إلى الوحدتين ، وألوان المطاعن التي تنال من خلق الرجلين .

وضع ابن تيمية طائفة من الرسائل خصصها لنقد مذاهب الصوفية بوجه عام ، ومذهبي ابن عربي وابن الفارض بوجه خاص ، وحاول أن يوزان بين بعض هذه المذاهب وبعضها الآخر من ناحية ، وبينها وبين العقائد المسيحية والشيعية من ناحية أخرى . ولعل أول ما يلاحظ على هذا الفقيه المتكلم أنه أطلق اسم " الاتحادية " على طائفة من الصوفية كان منهم القائل بالاتحاد حقيقة ، ولكن فيهم من كان حلوليا يقول بحلول اللاهوت في الناسوت ، ومن كان من أصحاب وحدة الوجود يعتقد أن الوجود واحد ، وأنه لا فرق بين وجود الله ووجود العالم إذ العين واحدة : فالحلاج وابن عربي والقونوي وابن الفارض وابن سبعين والتلمساني ، كل أولئك كانوا عند ابن تيمة من الاتحادية ، مع أن هذه التسمية إن صح إطلاقها على ابن الفارض والتلمساني اللذين كان اتحاديين بالفعل ، وكان الاتحاد عندهما حالة نفسية يشهد فيها الإنسان وحدة المحب والمحبوبة ، ووحدة الذات الإلهية ومظاهرها ، فإنها لا تصح بالقياس إلى ابن عربي الذي – وإن كان اتحاديا بهذا المعنى في بعض نواحي تصوفه – كان الأغلب على مذهبه وحدة الوجود التي هي أدنى إلى وحده الفلاسفة منها إلى اتحاد الصوفية ، ولا تصح أيضا بالقياس إلى الحلاج الذي تشعر عباراته وأشعاره بالاتحاد . ولكنها تنطوي في حقيقتها على الحلول ، وفرق ما بين الاتحادي والحلولي كفرق ما بين القائل بأن حقيقتين اتحدت إحداهما بالأخرى فصارتا حقيقة واحدة ، وبين القائل بأن حقيقة حلت في حقيقة أخرى فاتحدتا دون أن تمتزج إحداهما بالأخرى أو تستحيل إحداهما إلى الأخرى ، بل إن كلا منهما ما تزال محتفظة بطبيعتها ، فهما ما تزالان حقيقتين على الرغم من

هذا الحلول . ومهما يكن من شئ فإن وجه تسمية الاتحادية بهذا الاسم يرجع في نظر ابن تيمية إلى أمرين لايقرون أولهما وهو أن الاتحاد على وزن الاقتران ، والاقتران يقتضي شيئين اتحد أحدهما بالآخر ، وهم لا يقرون بوجودين أبدا . أما ثانيهما فهو أن الكثرة صارت وحدة ، وهذا إما أن يكون على مذهب ابن عربي حيث يفرق بين الوجود والثبوت ، ويقول إن وجود الحق فاض على ثبوت الممكنات ، فيصح الاتحاد بين الوجود والثبوت ، وإما أن يكون على قول من لا يفرق فيقول إن الكثرة الخيالية صارت وحجة بعد الكشف ، أو إن الكثرة العينية صارت وحدة إطلاقية ، وأكبر الظن أن هذا الكلام الأخير قد قصد به ابن تيمية إلى تصوير مذهب ابن الفارض واشباهه من القائلين بالاتحاد .

ويرى ابن تيمية أن الاتحاد بين الخالق والمخلوق ممتنع : لأن الخالق والمخلوق ، إن اتحدا ، فإما أن يكونا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبله ، وهذا تعدد وليس باتحاد ، وإما أن يستحيلا إلى شئ ثالث كما يتحد الماء واللبن ، والنار والحديد ، ونحو ذلك من شبيهات الفرق النصرانية ، فقد لزم من ذلك أن يكون الخالق قد استحال وتبدلت حقيقته كسائر ما يتحد مع غيره ، وهذا ممتنع على الله ، إذ الاستحالة تقتضي عدم ما كان موجودا، والله تعالى واجب الوجود بذاته وصفاته اللازمة له التي هي كمال والتي إذا عدمت كان ذلك نقصا يتنزه الله عنه . وينتهي ابن تيمية من بسطه لمذاهب الاتحاد وتحليله ونقده لها إلى أن أقوال أصحابها تناقضا وفسادا ، وأن هذه المذاهب لا تخرج عن الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، مثلها في ذلك كمثل عقائد النصارى وغالية الشيعة ، غير أن النصارى

وغالية الشيعة يقولون بالحلول المقيد الخاص ، والاتحادية يقولون بالحلول المطلق العام ، فالسطورية يقولون بأن الله حل في عيسى ووافقهم على ذلك غالية الرافضة الذين يقولون بأن الله حل في على بن أبي طالب وأئمة بيته ، وغالية النساك الذين يقولون بالحلول في الأولياء ، أو من يعتقدون فيه كالحلاج والحاكم مثلا . وكما يعتنق الاتحادية الحلول العام ، يعتنقون كذلك الاتحاد العام ، فيزعمون أن وجود الله عين وجود الكائنات ، ولهذا كانوا في نظر ابن تيمية أكفر من اليهود والتصارى من وجهين : أحدهما أنهم يقولون إن الرب يتحد بعبده الذي قربه واصطفاه بعد أن لم يكونا متحدين ، وثانيهما أن النصارى خصوا هذا الاتحاد أو هذا الحلول بمن عظموه كالمسيح ، وأما الاتحاد فقد جعلوا ذلك ساريا في الكلاب والخنازير وغيرهما من المكروهات ، فإذا كان الله قد أنزل في حق من قالوا بأن الله هو المسيح هذه الآية : "لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم".، فكيف بمن قال إن الله هو الكفار والمنافقون والمجانين وكل شئ . ولهذا يخطئ أصحاب وحدة الوجود المطلقة النصارى في أنهم يخصصون ، كما يخطئون عباد الأصنام لأنهم قصروا عباداتهم على بعض المظاهر دون بعض، وأما هم ( أصحاب الوحدة المطقة ) فإنهم يجوزون الشرك وعبادة الأصنام على وجه الإطلاق والعموم ، وفي هذا ما فيه من الكفر والضلال . ومن ثم يظهرنا ابن تيمية على أن القول بالحلول أو ما يناسبه من الوحدة والاتحاد قد وقع فيه كثير من متأخري الصوفية ، فزعموا كما زعم ابن عربي أن إفراد المحدث عن القدم كما قال به الجنيد ليس توحيد ، وإنما التوحيد هو ألا يكون ثمة فرق بين الرب والعبد .

ونحن نستطيع بعد ما قدمنا أن نوجز مع ابن تيمية النقط الرئيسية التي وجه إليها نقده ودار حولها تجريحه لمذهب الاتحادية :

( ا ) يقول الاتحادية إن الله تجلى للحقائق الكونية ، وظهر لها ، لا إنه دل بها خلقه عليه ، وجعلها آيات له . والتجلي على هذا الوجه مخالف لما أثبته القرآن من أن المصنوعات آيات يستدل بها على الله . ولو قال الاتحادية إن الله تجلى بالحقائق الكونية ، وظهر بها ، لكان المعنى صحيحا ، ولكن المفهوم من كلامهم في التجلي والظهور أنه تجل وظهور للعين ، بدليل ما صرح به ابن عربي في قوله : " فلا تقع العين إلا عليه " . وإذن فقول الاتحادية بأن المرئي بالعين هو الله كفر صريح ، لأنه مخالف لما ورد في صحيح مسلم من قول النبي عليه الصلاة والسلام . " واعلموا أن أحكم لن يرى ربه حتي يموت " أما إذا قيل إن الله ظهر في المخلوقات وتجلى ، فإن اللفظ يصبح مشتركا بين أمرين : أن تكون ذاته فيها ، أو أن تكون بمثابة المرآة التي يظهر فيها مثال المرئي ، وكلا الأمرين باطل في نظر ابن تيمية : لأن ذات الله ليست في المخلوقات ، ولا ترى المخلوقات في نفس ذاته ، كما يرى المرئي في المرآة ، وإنما ظهورها دلالتها عليه وشهادتها له .

( ب ) لو كان كل ما في الكون موجودا في الله لترتب عليه أن تكون المخلوقات جميعا جزءا من الله ، وأن يكون الله متغيرا تغير هذه المخلوقات ، مترددا مثلها بين الكمال والنقص ، وبين النقص والكمال .

( ج ) إن في جعل الحق وجودا مطلقا تارة ، وفي جعل الوجود المطلق ظاهرا في الحق تارة أخرى تناقضا : فالله في إحداهما ظاهر ، وفي الأخر مظهر ، فإذا كان المراد بالظهور الوجود ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الرب قد وجد مرة بعد مرة ، وهذا كفر شنيع ، إذ كيف يتصور تكرر وجوده ، وأنه قد وجد في نفسه بعد أن لم يكن موجودا في نفسه ؟ أما إذا كان المقصود بالظهور الوضوح والتجلي ، فليس هناك مخلوق يظهر له ويتجلى لأن العالم لم يخلق بعد ، والقائلون بالتجلي يدعون أن الحق ظهر فيه ( ابن عربي ) ، ولم يجعلوا ظهوره معلوما ولا مشهورا ، فكيف يتصور أن يكون متجليا لنفسه بعد أن لم يكن متجليا ؟ إن هذا وصف لله بأنه لم يكن يعلم نفسه حتى علمها .

هذا فيما يتعلق بنقد ابن تيمية لمذاهب الاتحادية عامة ، أما فيما يتعلق بمذهب ابن الفارض خاصة ، فإن ابن تيمية يصور شاعرنا على أنه من القائلين بوحدة الوجود ، وإن كان لا يصرح في كلامه بمثل ما يصرح به ابن عربي من أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولا بمثل ما يصرح به القونوي من أن الله هو الوجود المطلق والوجود المعين ، وأن المطلق لا يوجد إلا في الأعيان الخارجية ، وأنه ليس لله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات ، بل إن مذهب ابن الفارض أقر إلى مذهب التلمساني الذي لا يفرق بين وجود الله وثبوت الممكنات كما فعل ابن عربي ، ولا بين المطلق والمعين كما فعل القونوي ، والأمر عنده هو أنه ليس ثمة غير ولا سوى بوجه من الوجوه ، وأن العبد إنما يشهد السوى ما دام محجوبا ، فإذا انكشفت حجابه رأى أنه لا أثر للغيرية ولا للكثرة التي لا توجد إلا في

ذهن الإنسان المحجوب عن شهود الحقيقة على خلاف من انكشف حجابه فإنه يعاين أنه ليس غير ولا سوى ، وأن الرائي عين المرئي ، والمشاهد عين المشهود .

ولعلنا إذا نظرنا إلى ما أوردنا من رأي ابن تيمية في مذاهب الاتحادية عامة ، ورأيه في مذهب ابن الفارض خاصة ، نظرة فاحصة ، لاحظنا أن حظه من عمق التفكير ودقة المنطق في توجيه الاعتراض والإبانة عن أوجه الفساد كان موفورا ، ولكنه لم يكن مع ذلك من تحري الدقة في استعمال الألفاظ على مقتضياتها الاصطلاحية أو مدلولاتها التي تدل عليها في أغلب الأحيان بحيث يصطنع في فهمه أو في نقده لكل مذهب من المذاهب الواحدية من الألفاظ والعبارات ما يميزه عن غيره من المذاهب الأخرى إذا نظر إلى كل مذهب على حدة ، وما يشركه مع غيره من المذاهب إذا أريد أن يتعرف الطابع العام الذي يطبعها ، والإطار الذي يضمها ويجمعها : فلفظة " الاتحادية " عنده لفظة مرنة تتسع لكل مذهب يمت إلى الوحدة بصلة من قريب أو من بعيد وإنه ليطلقها على القائلين بالاتحاد على أنه حالة صوفية تسقط فيها الاثنينية بين المحب والمحبوب ، وعلى القائلين بالحلول على أن الطبيعة الإلهية حلت في الطبيعة الإنسانية بغير امتزاج ، وعلى القائلين بوحدة الوجود وحدة حقيقية تثبت أن وجود الله هو عين وجود العالم وهي أقرب إلى وحدة الفلاسفة في اعتماد أصحابها على منهج هو مزاج من الذوق والنظر منها إلى اتحاد الصوفية الذي هو ذوق خالص . ولهذا كان من السهل أن يتسرب إلى ذهن القارئ أن الاتحاد والحلول ووحدة الوجود كلها ألفاظ تدل على مذاهب متفقة ، والحقيقة هي أن

الاتحاد والحلول ووحدة الوجود يختلف بعضها عن بعض ، وبدل بعضها على مالايدل عليه البعض الآخر : فابن الفارض اتحادي ، والحلاج حلولي ، وابن عربي من أصحاب وحدة الوجود إذا أردنا أن نلتمس لكل منهم مذهبا خاصا بغض النظر عما عساه أن يكون عند أحدهم من العناصر التي استقاها من غيره ، فإن ذلك لا يمنع من أن يكون لكل مذهب طابعه الخاص الذي يميزه عن غيره من المذاهب الأخرى ، كما سنتبين ذلك في موضعه من كلامنا عن حقيقة مذهب ابن الفارض في الوحدة .

لم يكن ابن تيمية إذن موفقا في تسميته الاتحاد بهذا الاسم الذي أطلقه على قوم منهم من هو اتحادي حقيقة ، ومن هو اتحادي في ظاهر الأمر والحقيقة أنه حلولي ، ومن قال بوحدة الوجود وحدة حقيقية ، فابن الفارض والتلمساني اتحاديان في أعماق مذهبيهما بمعنى أن الاتحاد عندهما لا ينفك عن الحالة النفسية التي تعرض للسالك في سلووكه ، وينكشف فيها الحجاب عن نفسه فيشهد أن المحب عين المحبوب والرائي عين المرئي والمشاهد عين المشهود . وأما الحلاج فيشبه ابن الفارض والتلمساني في ارتباط الاتحاد الظاهر عنده والذي هو في حقيقة الأمر حلول ، بهذه الحالة النفسية التي تغلب فيها سلطان العاطفة على العقل . وعلى العكس من ذلك ان عربي والقونوي وأشباهما من متفلسفة الصوفية ، فإن الاتحاد عندهم عبارة عن الوحدة الذاتية الحقيقية بين الحق والخلق ، أو بين المطلق والمعين ، بحيث لا يكون لأحدهما وجود مستقل عن وجود الآخر . ناهيك بأنه ليس من مستلزمات إدراك هذا الاتحاد أو هذه الوحدة عند ابن عربي أن يكون الإنسان دائما في حالة نفسية خاصة إذا زالت عنه زال معها

الشعور بانتفاء الاثنينية والكثرة وبثبوت الوحدة – ولهذا ترى أن استعمال ابن تيمية للفظة " الاتحاد " على هذا الوجه العام دون تحديد معناها الاصطلاحي الخاص في كل مذهب من المذاهب المثبتة للوحدة ، فيه من الخلط والاضطراب ما يؤدي إلى كثير من التناقض في فهم مذهب ابن الفارض على حقيقته وجعله مرة من القائلين بالاتحاد الذي هو حالة نفسية، ومرة اخرى من القائلين بوحدة الوجود التي هي أقرب إلى الوحدة الحقيقية . ويؤيد هذا ما وقع فيه ابن تيمية نفسه من هذا التناقض ، إذ عد ابن الفارض في عداد الاتحادية ثم قال عنه بعد ذلك إنه من أصحاب وحدة الوجود ، وإن كان لا يصرح بقول ابن عربي من أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ومعنى هذا الاتحاد الفارض مرادف إلى حد ما لوحدة الوجود التي أثبتها ابن عربي ، ومذهبه فيه مشابه لمذهب التلمساني الذي يقول بأن شهود السوى ناشئ عن حالة الحجابية التي يخضع لها العبد ، والتي إذا زالت عنه ، وانكشف بزوالها الحجاب ، لم يشهد السوى ، بل شهد الوحدة بين الرائي والمرئي ، وإذن فكيف نوفق بين هذه المتناقضات ؟ الحقيقة أن للفظة " الاتحاد " معناها الخاص في كل مذهب من المذاهب التي قالت به ، ولو قد أطلق ابن تيمية على هذه المذاهب اسم " الواحدية " بدلا من " الاتحادية " ، لكان أكثر توفيقا وبمنجاة من الوقوع في التناقض لأن الواحدية نسبة إلى الواحد الذي قد يكون إدراكه بطريق الشعور ، قد يكون بطريق العقل ، وقد يكون بطريق يلتقي فيه الشعور والعقل معا ، وبهذا يمكن ان يندرج تحت اسم الواحدية مذهب ابن الفارض الذي هو اتحاد نفسي . ومذهب أمثاله من أصحاب

الأحوال والمواجيد التي ينقيد بها إدراك الوحدة ، كما يندرج مذهب ابن عربي أمثاله من الذين تكاد تكون وحدتهم وحدة حقيقية . ولسنا ننكر هنا كل تشابه بين ابن الفارض وابن عربي ولكن الذي ننكره هو أن يكون مؤدي الاتحاد في جملته عند ابن الفارض عين مؤدي وحدة الوجود في جملتها عند ابن عربي ، وأقول الاتحاد في جملته أي من حيث علاقته بالحالة النفسية التي خضعت لها نفس الفارض بشكل عام ، وذلك أنه يمكن النظر إلى اتحاد ابن الفارض من ناحيتين : إحداهما هذه الناحية العامة التي ينظر منها أليه في جملته على أنه أثر الذوق والوجد ، والأخرى هي الناحية التي ينظر منها إلى هذا الاتحاد في تفاصيله ، فإذا تأملنا بعض هذه التقاصيل على أنها أجزاء يستقل كل منها بنفسه عن الكل الذي يتألف منها ، رأينا أن بينها وبين العناصر الموجودة في مذهب ابن عربي تشابها قويا إلى الحد الذي يغلب معه على الظن ان ابن الفارض كان تلميذا لابن عربي ، وأن مذهب الأخير كان مصدرا استقى منه الأول عناصر مذهبه . ولعل هذه النظرة هي التي حملت ابن تيمية وغيره من الفقهاء المتقدمين وبعض المحدثين الذين سنبسط آراءهم فيما بعد ، على أن يعتقدوا أنه لا فرق بين تائية ابن الفرض وفصوص ابن عربي إلا في أن هذه نثر وتلك شعر ، كما أنه لا فرق بين عقيدة الرجلين وحكمها في نظر الشرع ، فكلاهما معتنق لعقيدة وحدة الوجود وما يندرج فيها من الأفكار المنافية لروح الإسلام كالحلول والتجلي وغيرهما مما فصله ابن تيمية وأوجرناه آنفا . ولو فرضنا مع القائلين بهذا الرأي أن ابن الفارض قد استمد بعض عناصر مذهبه من ابن عربي ، وسلمنا جدلا بأن هذا صحيح ، على الرغم مما يوجه إليه من

الاعتراضات التي تنفي صحة ذلك من الناحيتين التاريخية والمذهبية ، فإننا لا نستطيع بحال ما أن نزعم ان ابن الفارض قد أبقى ما أخذه عن ابن عربي على ما هو عليه ، بل الحقيقة أنه غير فيه وبدل ، وحوره تحويرا جعله ملائما كل الملائمة لمذهب صيفي يريد صاحبه أن يكون في حدود الكتاب والسنة ، وبمنجاة من الوقوع تحت طائلة رجال الدين . ومن هنا كانت هذه الصبغة النفسية التي أفاضها ابن الفارض على مذهبه ، والتي تغلبت فيها العاطفة على العقل تغلبا قويا كان من جرائه أن أصبح كلام الرجل في الاتحاد أشبه ما يكون بالخيالات السابحة منه بالحقائق الثابتة . ولو قد نظر ابن تيمية وأمثاله ممن كفروا ابن الفارض ، كما كفروا ابن عربي ، وقدروا الظروف التي أحاطت بنفس الشاعر ، لالتمسوا له العذر ولاستطاعوا أن يفرقوا بين مذهبه ومذهب ابن عربي .

ومن عجب أنهم حاولوا شيئا من هذا القبيل على نحو ما فعل ابن تيمية في تصويره لمذهب ابن الفارض وموازنته بمذهب التلمساني . وإظهار الصلة بين الاتحاد وبين حالة الكشف التي يزول فيها الحجاب عند كل من الشاعرين . ولكن من النقاد الذين عرضوا لمذهبي ابن الفارض وابن عربي من حاول هذه المحاولة ، ولكنه قصد بها إلى الطعن في خلق الرجل ، وتشويه عقيدته وسمعته على نحو ما فعله الفاضي عضد الدين الأيجي صاحب " المواقف " ، ونقله عنه علاء الدين البخاري صاحب " ناصحة الموحدين وفاضحة الملحدين " ، وأثبته برهان الدين البقاعي في كتابيه " تنبيه الغبي " و " تحذير العباد " ، وأشرنا إليه في موضعه من الفصل الرابع من الكتاب الأول ، وهو ان ابن الفارض كان يأكل الحشيش كابن عربي ،

وأن ما كان يدعيه من حصول الكشف ورؤية النبي في المنام إنما هو من الخيالات الناشئة عن فعل الحشيش . ونحن لا ننكر أن ابن الفارض كان في كثير من لحظات حياته ، وفي بعض نواحي مذهبيه ، من أصحاب الخيالات ، ولكن الذي ننكره هو أن تكون هذه الخيالات من أثر الحشيش في نفس من يأكله أو يدخنه ، فقد يغيب الإنسان عن نفسه ، ويتخيل أمورا مخالفة لما يتخيله غيره ، وذلك ولمجرد انفعال نفس قوي ، أو عاطفة عنيفة استوعبت حياته الشعورية كلها . وقد قضى ابن الفارض حياته الصوفية التي حللناها في الفصل الثاني من الكتاب الأول خاضعا لسلطان الوجد ، متأثرا بما كان يثيره الحب والجمال في نفسه من ألوان الانفعال الذي كان يقوي ويشتد في بعض الأحيان حتى يجعله غائبا دهشا لا يشعر بمن حوله من الناس ، ولا يتأثر بما يحيط به من الأشياء ، وأنما هو شاخص ببصره إلى السماء لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ، وإنه ليقضي على هذه الحال أياما قد تبلغ العشرة ، وقد تزيد أو تنقص . وهنا نستطيع أن نقول إن لحظة يحب فيها الإنسان كما ينبغي ، ويركز فيها شعوره فيمن يحب ، على وجه ينصرف معه عن كل ما سواه ، تكفي لأن تغيبه عن نفسه ، وعن كل شئ ، وتشعره بأنه قد اتحد بمحبوبه ، وتصور له من الخيالات ما لا يقاس إليه فعل الحشيش ومن هنا يمكن القول بأنه إذا كان اتحاد ابن الفارض خيالا ، فهو ليس خيالا حاصلا من فعل الحشيش كما يزعم خصوم ابن الفارض ، ولكنه خيال راق مهذب لا يسبح في سمائه إلا أصحاب النفوس الراقية المهذبة الذين أوتوا من جلاء القلب وصفاء الحب مثل ما أوتي ابن الفارض .

٣ – وكما ذهب أكثر للمتقدمين " وعلى رأسهم ابن تيمية ، إلى أن وحدة الوجود كانت نتيجة رئيسية لحبه ، وطابعا مشتركا بين تصوفه وتصوف ابن عربي ، فقد ذهب هذا المذهب أيضا بعض المحدثين من المستشرقين ، وخالفهم فيه بعضهم الآخرممن رأوا أن وحدة الوجود عند ابن الفارض لم تكن وحدة حقيقية كما هو شانها عند ابن عربي ، بل كانت وحدة لفظية . ولكي يتبين لنا هذا فلابد من وقفات لعرض فيها لرأي كل من الأستاذة ماسينيون ودي ماتيو ونالينو ونيكلسون ودرمنجم :

فالأستاذ ماسينيون يرى أن فكرة الإله عند السهروردي المقتول وفريد الدين العطار وابن عربي تشبه فكرته عند الفلاسفة الاتفاقيين ( occasionalistes ) أمثال ديكارت ومالبرانش ، واما أكثر الصوفية أمثال ابن الفارض وجلال الدين الرومي والشتري والنابلسي فإن الله عندهم عبارة عن وجه جميل محبوب يتجلى فيه وتشع منه أنواره ، وهذا في رأي الأستاذ ماسينيون مشابه لإله عشاق الجمال من أهل الفن أمثال ليونادري فنسي . وليس من شك في أن ما يصور به الأستاذ ماسينيون إله ابن الفارض صحيح وملائم لطبيعة مذهبه في الحب والجمال ، وتؤيده النصوص الكثيرة من شعر الشاعر حيث يقول مثلا :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزخرف زينته ٢٤١
فكل مليح حسنة من جمالها معار له بل حسن كل مليحة ٢٤٢

وحيث يقول ايضا :

تـراه إن غـاب عـني كـل جارحـة ... في كـل معـنى لطيـف رائـق بهـج
في نغمـة العـود والنـاي الـرخيم ... إذا تألفـا بـين ألحـان مـن الهـزج
وفي مسـارح غـزلان الخمائـل في ... برد الأصائل والإصباح في البلج
وفي مسـاقط أنـداء الغمـام علـى ... بساط نـور مـن الأزهار منتسـج
وفي مسـاحب أذيال النسـيم إذا ... أهـدى إلى سـحيرا أطيـب الأرج
وفي التشـامي ثغـر الكـأس مرتشـفا ... ريـق المدامـة في مسـنتزه فـرج
لم أدر ما غربة الأوطان وهو معي ... وخـاطري أيـن كنـا غـير منـزعج
فالـدار داري وحـبي حاضـر ومـتى ... بـدا فمنعـرج الجرعـاء منعـرج

فهذه الأبيات ، وكثير غيرها مما يجري مجراها ، تثبت صدق ما يذهب إليه الأستاذ ماسينيون في تصوير إله ابن الفارض . ولكننا نأخذ على الأستاذ ماسينيون حصره تجلي إله ابن الفارض في الصورة الجميلة ، وجعله منه وجها جميلا يتجلى جماله وتشع أنواره في هذه الصور الجميلة دون غيرها : ففي شعر ابن الفارض أبيات كثيرة تثبت أن تجلي الجمال الإلهي ليس محصورا في دائرة الصور الجميلة وحدها ، وإنما هو أوسع من ذلك نطاقا ، وأبعد آفاقا إذ يشمل الوجود كله ، ويتراءى في كل ما تقع عليه العين من المرئيات ، ومن ذلك قوله :

جلـت في تجليهـا الوجـود لنـاظري ... ففـي كـل مرئـي أراهـا برؤيـة

فهو هنا يطلق تجلي الذات الإلهية مع الوجود دون أن يقيده بطائفة من الصور والمعاني دون غيرها ، ويعمم هذا التجلي تعميما يجعله شاملا لكل المرئيات التي ليس من شك في أنها تتفاوت في درجاتها من الحسن .

٤ – على أن ما عرضه الأستاذ ماسينيون من مذهب ابن الفارض في الذات الإلهية لم يكن من التفصيل بحيث يظهرنا على حقيقة هذا المذهب ، وهل هو وحدة للوجود بالمعنى الذي يفهمه ابن عربي ، أم وحدة من نوع آخر .

ولعل المستشرقين الإيطاليين دي ماتيو ونلينو هما أهم من عرض لهذه المسألة ، وحاول كل منهما أن يحلها على وجه مخالف للوجه الذي يحلها عليه الآخر .

وقد دار الخلاف بين هذين المستشرقين حول نقط ثلاث يرتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا وهي : (ا) هل كان ابن الفارض تلميذا لابن عربي أخذ عنه مذهبه في وحدة الوجود أو لم يكن ؟ (ب) هل كان ابن الفارض خارجا على أحكام الكتاب والسنة ، عن شعور بذلك وعمد إليه، أو كان متمسكا بهذه الأحكام ، عاملا على الملاءمة بين مذهبه وبينها ؟ (ج) هل تأثر ابن الفارض ببعض الأفكار الأفلاطونية الجديدة ؟ وهل بين تصوفه وبين تصوف أفلوطين أوجه شبه ، أو أنه ليس شعره أثر لهذا ؟

ولننظر الآن فيما يجيب به ماتيو عن كل من هذه الأسئلة الثلاثة :

(ا) فعن المسألة الأولى نراه يورد في مقدمة ترجمته الإيطالية للتائية الكبرى بعض نصوص من " فصوص الحكم " لابن عربي ، كما يورد من

تائية ابن الفارض الكبرى الأبيات ٥٦٠ – ٦٣٨ . وهو إنما يرمي من وراء هذا إلى إبراز مميزات مذهب ابن عربي في وحدة الوجود من ناحية ، وإثبات التطابق التام بين هذا المذهب وبين مذهب ابن الفارض الذي يعده دي ماتيو تلميذا لابن عربي من ناحية أخرى : فابن الفارض في نظر دي ماتيو من أصحاب وحدة الوجود ، لأنه في البيتين ٢١٥ – ٣٩٩ يوحد ذاته بذات المحبوبة التي يترجمها المستشرق الإيطالي بلفظة ( Sostanza)، ومعناها " الجوهر " في فلسفات وحدة الوجود التي ترى أن هذا الجوهر والعالم شئ واحد . ويستدل دي ماتيو على أن ابن الفارض كان كذلك بالأبيات ٢٤١ – ٢٦٤ التي يتحدث فيها عن الوجود الجميلة فيصورها حينا على أنها مظاهر خارجية للجمال المطلق الحقيقى وهو جمال الذات وذلك في البيت ٢٤٥ ، ويوحدها حينا آخر بالمحبوبات وذلك في البيتين ٢٥٢ و ٢٥٣ ، ويستدل كذلك بالأبيات ١٦٢ و ٢١١ و ٢١٤ – ١١٥ و ٢١٨ و ٢٦٣ و ٣٩٩ التي يتحد فيها المحب بالمحبوبة ، وبالبيتين ٢٥٤ و ٢٥٥ اللذين يتحد فيهما بكل جميل وبالبيتين ٢٥٦ و ٢٥٧ اللذين يتحد فيهما بالعشاق الذين يظهر في صورهم المختلفة : فابن الفارض من حيث توحيده ذات بذات المحبوبة ، وبكل عاشق ، وبكل جميل ، هو عند دي ماتيو من أصحاب وحدة الوجود ، لأنه يرفع التماريز بين الأشخاص والذوات ، ويسقط التفرقة بين الأعضاء والملكات ، الأمر الذي يترتب عليه أن يستغرق كل شئ في وحدة تامة على نحو ما يثبته الشاعر في الأبيات ٥٧٩ – ٥٨٨ ، وفي الأبيات ٦٣٩ – ٦٤٢ وهذا كله ينتهي بدي ما تيو إلى نتيجة واحدة هي أن مذهب وحدة الوجود

يسود " التائية الكبرى " . وهذه النتيجة تؤدي بدورها إلى أن يكون ابن الفارض خارجا على تعاليم الكتاب والسنة .

(ب) وعن السؤال الثاني يجيب دى ماتيو بأن ابن الفارض كان كابن عربي في أنه لم يستغل مثله الكتاب والسنة ليؤيد بهما العقيدة الإسلامية القائلة بوجود إله مستقل عن العالم ، بل هو قد استغلهما ، وأعلن تمسكه بهما ليؤيد عقيدة في وحدة الوجود ، فهو لم يعمد إلى ضرب المثل بظهور جبريل في صورة دحية ، وإثبات الفرق بين رؤية النبي ، وبين رؤية غيره وذلك في الأبيات ٢٨١ – ٢٨٥ ، إلا ليوضح النظرية القائلية بوجود ذات واحدة ، أو جوهر واحد يختفي وراء صور الكائنات المتعددة ، وهذا شئ له نظيره عند ابن عربي في ديوانه " ترجمان الأشواق " . وابن الفارض لم يظهر في البيت ٢٨٥ تمسكه بأحكام الكتاب والسنة وعدم تجاوزه هذه الأحكام بشكل لا شبهة فيه ولا غبار ، لأنه قد أبان قبل ذلك في البيتين ٢٦٧ و ٢٦٨ عن السبب الذي من أجله رجع إلى أعمال العبادة ، فقال إن هذا الرجوع لم يكن لشئ إلا لأنه يريد أن يصد خصوم الأوليات من الطاعنين عليهم المرجفين بهم . ومعنى هذا كله في رأي دي ماتيو هو أن ابن الفارض معتنق لوحدة الوجود ، مستعين على إثباتها بما ورد في الكتاب والسنة

(ج) وأما السؤال الثالث الذي يدور حول ابن الفارض بأفلوطين وتشابه مذهبهما ، فقد تتلخص إجابة دي ماتيو عنه بأنه لما كان ابن الفارض من القائلين بوحدة الوجود فلابد من أن يكون قد استقى عناصر

مذهبه فيها من ابن عربي ومن بعض النظريات الأفلاطونية الجديدة ، ولهذا عقد دي ماتيو في مقدمة ترجمته الإيطاليه للتائية الكبرى فصلا خاصا أثبت فيه تأثر ابن الفارض بأفلوطين ، وبين أوجه الشبه بين فلسفة هذا وتصوف ذاك ، وأظهرنا على أن ذلك التأثر لم يكن في القول بالنفس الكلية ، بل كان في القول بالعقل الأول ، وتلك دعوى دحضها الأستاذ نلينو .

وجملة القول هي أن دي ماتيو يجعل من ابن الفارض تلميذا لابن عربي ، استقى مذهبه في وحدة الوجود من كتابي هذا الأخير " الفتوحات المكية " و " فصوص الحكم " ، وأنه كان من هذه الناحية مخالفا للعقيدة الإسلامية الصحيحة ، وأن تضمين عره بعض إشارات إلى آيات قرأنية وأحاديث قدسية لم يكن إلا استعانة على دعم عقيدته في وحدة الوجود ، مثله في ذلك كمثل ابن عربي الذي كان من المهارة الفائقة والقدرة العجيبة بحيث يستطيع تأويل نصوص القرآن والحديث ، وتوجيهها توجيها يحملها فيه من معاني وحدة الوجود ما تحتمل وأكثر مما تحتمل ، وهذا كله ليضفي على مذهبه ثوبا إسلاميا يجعله ملائما لتعاليم الكتاب والسنة .

على أن دي ماتيو لم يكن موفقا في كل ما أبداه من الملاحظات . ولعل مثله في هذا كمثل ابن تيمية وغيره من المتقدمين الذين خلطوا بين الاتحاد الصوفي الذي هو عند ابن الفارض حال من الأحوال التي تدرك فيها الوحدة في مقام سكر الجمع ، أو في مقام صحو الجمع ، وقد فصلنا القول فيهما في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، وبين وحدة الوجود التي هي حقيقة واقعة بصرف النظر عن إدراك الإنسان لها أو عدمه في حال

معينة . ومن هنا يمكن أن نوجه إلى دي ماتيو نفس الإعتراض الذي وجهناه إلى ابن تيمية من قبل . وأما أن ابن الفارض كان متأثرا ببعض عناصر الأفلاطونية الجديدة ، فتلك مسألة يحسن أن نرجي الخوض فيها حتى نعرض بقية أراء المحدثين في مذهب شاعرنا ، وعندئذ نستطيع أن نعرض للمصادر المختلفة التي يمكن أن يكون ابن الفارض قد استقى منها بعض عناصر مذهبه ، ومن بين هذه المصادر الفلسفية الأفلاطونية الجديدة من غير شك .

٥ – ولعل الأستاذ نلينو كان أكثر توفيقا في كشفه عن وجه الحق في المسائل الثلاث التي أثارها دي ماتيو حول مذهب ابن الفارض :

(ا) فهو يرى أن ابن الفارض لم يكن فيلسوفا من فلاسفة وحدة الوجود بل كان شاعرا صوفيا ليست قصيدته " التائية الكبرى " إلا تعبيرا عن ذوقه الشخصي الذي كان سبيله إلى الاتحاد بالذات الإلهية تارة ، وبالحقيقة المحمدية تارة أخرى ، وهذا مخالف لما يراه دي ماتيو من أن شعر ابن الفارض أثر فلسفي صور فيه صاحبة مذهبا في وحدة الوجود ، فوحدة الوجود التي يزعمها دي ماتيو مذهبا لابن الفارض ليست ، هي وما تستتبعه من خروج الشاعر على أحكام الكتاب والسنة ، إلا أمرا شكليا في رأي الأستاذ نلينو ، بدليل أن كثيرا ممن يعدون حجة في الدين كانوا من مشرب ابن الفارض : فالغزالي مثلا ، على الرغم من تعبيره عن الاتحاد الصوفي في عباراته جريئة ، فإنه لم يعد خارجا على الشرع ، لأن هناك فرقا بين الاتحاد الصوفي ، ووحدة الوجود الفلسفية . ومن هنا كان نلينو

متحفظا في اعتبارابن الفارض تلميذا لابن عربي ، لاسيما أن مذهب ابن عربي يمتاز بمزج العناصر الفلسفية والدينية المختلفة مزجا غريبا ليس له نظير في " التائية الكبرى " أو في التائية الصغرى " للشاعر المصري الذي لم يكن مشتركا مع ابن عربي إلا فيما كان يتألف منه التراث الشائع بين ضروب التصوف . وفضلا عن هذا فقد استدل نلينو على نفي تأثير ابن الفارض بابن عربي تأثر التلميذ بأستاذه ، برسالة بعث بها آسين بالاسيوس ( Asin Palacios ) إلى دي ماتيو ذكر فيها أسماء مائة من الصوفية كانت بينهم وبين ابن عربي صلة التلاميذ بأستاذهم ، ولم يرد ذكر لاسم ابن الفارض بين هذه الأسماء . يضاف إلى هذا كله ما يوجد من فرق بين شعر ابن الفارض وشعر ابن عربي : فأولهما يمتاز بخصائص فنية أبرزها أنه غنائي موسيقي ، في حين أن ثانيهما مطبوع بطابع الجمود العاطفي ومصبوغ بصبغة فلسفية ، فيه نصيب كبير للصناعة اللفظية التي تظهر في ديوانه " ترجمان الأشواق "

( ب ) وأما عن عقيدة ابن الفارض الدينية ، وموقفه من احكام الكتابة والسنة ، فقد رأى الأستاذ نلينو أن الشاعر كان في ذلك متمسكا بتلك الأحكام كما يدل على ذلك البيت ٢٨٥ من " التائية الكبرى " ، وأن كلامه في الاتحاد لا يخرج عما ورد من أحاديث وروي من أخبار على نحو ما تظهره الأبيات ٧١٩ ، ٧٢١ من القصيدة نفسها : ناهيك بما كان يؤديه ابن الفارض من أعمال العبادة ، ومن تجريد عزمه في التجريد كما يدل عليه قوله في الأبيات ٢٦٥ – ٢٧٦ ، وهذا في نظر الأستاذ نلينو أدق أنواع التمسك بالشرع .

( ج ) وأما عن أثر أفلوطين في مذهب ابن الفارض ، فالأستاذ نلينو يرى غير ما يراه الأستاذ دي ماتيو في هذا الصدد : فعنده أن ذلك الأثر أظهر ما يكون في مذهب ابن عربي منه في مذهب ابن الفارض الذي لا يتحدث في شعره عن النفس الكلية أو الروح الكلية ، ولو أنه يستعمل لفظة هي من أخص خصائص الأفلاطونية الجديدة هي لفظة " الفيض " التي يذكرها في هذا البيت :

وجادت ولا استعداد كسب بفيضها         وقبل التهي للقبول استعدت ٤٠٤

على أن هذا لا يمنع من أن بين أفلوطين وابن الفارض فروقا كشفها الأستاذ لينو ، ودحض بها مزاعم الأستاذ دي ماتيو ، ويمكن أن نجملها فيما يلي :

(ا) إلى أفلوطين هو الواحد الذي لا يمكن نعته بصفة الوجود ، لأن ذلك معناه تحديده ، وهو لا يصح أن ينسب إليه الحياة ، والحركة ، والجمال ، والعقل ، والإرادة ، بل الأسماء التي تليق به هي الواحد ، الخير ، المطلق ، الأول ، وكل ما في عالم الشهادة قد صدر عن هذا الواحد ، بواسطة فيوضات متعاقبة . أما إله ابن الفارض فهو إله المسلمين المتصف بالإرادة والقدرة على الخلق والإبداع بغير واسطة . وإله أفلوطين هو الخير المطلق، ليس الجمال إلا مظهرا وضيعا من مظاهره ، وإله ابن الفارض هو الجمال المطلق الذي يصدر عنه الحسن الظاهر في هذا العالم . ولا يتحدث ابن الفارض عن الخير المطلق . لأن هذا لا يتفق ألبته والعقيدة الإسلامية الصحيحة .

(٢) تقوم فلسفة أفلوطين على القول بسلسلة من الفيوضات المتعاقبة التي ليس لها أثر في تصوف ابن الفارض إلا في البيت ٤٠٤ من تائيته الكبرى ، قد ذكرناه آنفا . ولكن استعمال ابن الفارض للفظة " الفيض " في هذا البيت مخالف لاستعمال ما يقابلها عند افلاطوين .

(٣) العقل الأول عند أفلوطين هو الذي يمنح الصور والأشكال للمادة عن طريق النفس الكلية ، وليس عند ابن الفارض ما يشبه هذا القول .

(٤) تشغل مسألة التناسخ محلا ممتازا في فلسفة أفلوطين ، في حين أن ابن الفارض قد أنكر التناسخ إنكارا تاما .

(٥) على أننا إن كنا نوافق الأستاذة نلسينو على أن ابن الفارض لم يكن تلميذا لابن عربي ، ولا خراجا على تعاليم الكتاب والسنة ، وكنا نقره على بعض ما لاحظه من فروق بين مذهبي أفلوطين وابن الفارض ، فلن نوافقه أو نقره على أن مذهب شاعرنا كان خلوا من كل أثر للافلاطونية الجديدة، لاسيما في المواضع التي يتحدث فيها ابن الفارض عن الحقيقة المحمدية حديثا نتبين من خلاله أنه يشير إلى ما يشبه النفس الكلية والمادة الأولى ، وإلى فيض الاجسام الجزئية من هذه ، وفيض الأرواح الجزئية من تلك علة نحو ما سنبينه في هذا الفصل ، وفي الفصل الذي يليه .

٦ - ويؤيد الأستاذ نيكلسون وجهة نظر الأستاذ نلينو فيما خالف فيه الأستاذ دي ماتيو : فالمستشرق الإنجليزي يرى أن " التائية الكبرى"، سواء في صورتها أم في مادتها ، لا توحي بانها كانت متأثرة بابن عربي ، بل

هي مختلفة عن غيرها من القصائد التي يظهر فيها أثر ابن عربي كعينية الجيلي ، فالتائية الكبرى ترجمة شخصية وضعها الشاعر الصوفي عن نفسه، ووصف فيها حياته الباطنية ، والوحدة التي يصورها الشاعر في هذه القصيدة ليست ثمرة من ثمرات الفكر ، وإنما هي حالة من حالات الشعور . ومع ذلك يبدو نيكلسون مترددا في أن يقطع برأي في أمر هذه الوحدة ، وهل كان ابن الفائض فيها من أصحاب وحدة الوجود حقيقة ، أو أنه كان صوفيا معتنقا لدينه اعتناقا سليما ، وعبر عن شعوره بالاتحاد مع الله في لغة وحدة الوجود ، وهل تردد النائية نظريات ابن عربي على الوجه الذي يعتقده شراحها ؟ هذه أسئلة يرى نيكلسون أنه ليس من اليسير الإجابة عنها إجابة قاطعة ، فقد ينتهي مذهب الاتحاد الصوفي منطقيا إلى مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، ولكن الذين يجدون في التائية صورة شعرية لهذا المذهب يخلطون بين التصوف والفلسفة . ومع أن في بعض أبيات التائية أفكار فلسفية مثال ذلك : الفيض في الأبيات ٤٠٣ – ٤٠٥ ، وعالما الامر والشهادة ، واستمداد ما فيهما من الحياة من الروح الكلية والنفس الكلية في البيت ٤٠٥ ، واللاهوت والناسوت ، وهما لفظتا الحلاج ، فإن ابن الفارض قد اتعملهما في البيت ٤٥٥ كما استعملهما ابن عربي للدلالة على الوجهين الباطن والظاهر للوجود الحق الذي يتحد به السالك ، وسبق النفس في وجودها على البدن في الأبيات ٤١ و ١٥٧ و ١٥٨و ٤٢٨ و ٦٧٠ و ٧٥٩ . فمع أن هذه الأفكار توجد في التائية إلا أن نيكلسون لا يرى في ذلك مبررا لأن يكون ابن الفارض من أتباع ابن عربي ، وذلك لأنها تتضمن مذهب وحدة الوجود ، يضاف إلى

هذا أن ابن الفارض يختلف عن الجيلي في أنه لا يظهر لنيكلسون ما يدله على تأثيره باصطلاحات ابن عربي الفلسفة ، أو أن يكون – على قدر ما يلاحظ نيكلسون – متأثرا بابن عربي تأثرا مباشرا بطريق ماله اعتباره . ومن هنا انتهى المستشرق الإنجليزي إلى أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود حقيقة ، بل إنه في حالة الموحدة الدائمة التي يصفها ويقرر أنه وصل إليها لم يستطع أن يعبر في غير أسلوب وحدة الوجود .

هذه خلاصة ما يراه نيكلسون في مذهب ابن الفارض وعلاقته بمذهب ابن عربي ، وهو كما نلاحظ موافق لما يراه نلينو من ناحية ومخالف له من ناحية أخرى ، فأما موافقته فظاهره في أنه ينظر كنلينو إلى وحدة ابن الفارض على أنها حالة نفسية . وأما مخالفته له فهي في أن نيكلسون يلاحظ في تائية ابن الفارض وجود بعض الألفاظ والأفكار الفلسفية كالفيض وما إليه مما يجعل بين ابن الفارض وبين الأفلاطونية الجديدة سببا ما . ونحن إن كنا نوافف نيكلسون على رأيه في وحدة ابن الفارض التي تختلف اختلافا قويا عن وحدة ابن عربي إذا نظر إلى كل منهما على حدة ، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن ننكر ما يوجد بين الوحدتين من أوجه الشبه إذا نظرنا إليهما في تفاصيلهما .

٧ – على أن مستشرقا فرنسيا هو إميل درمنجم الذي وضع كتابا عن خمرية ابن الفارض قد عقب على ملاحظات نيكلسون بقوله : إنها غاية في الدقة ، كما عقب بملاحظة جديدة ذهب فيها إلى أن الوحدة عند النابلسي الذي هو تلميذ لابن عربي ،بل عند هذا الأخير نفسه . ليست

وحدة الوجود بالمعنى الحديث المعروف لدى الغربيين . و إنما هي مذهب آخر يختلف عن وحدة الوجود

( Panthélsne ) ويسمى باسم آخر هو Pancnthéisme )

( ومعناه المذهب القاتل بشهود الأشياء في الله وشهود الله في الأشياء وشموله لها . ومؤدي هذه الملاحظة التي أضافها درمنجم هو أن ابن عربي والنابلسي متفقات مع ابن الفارض في الأخذ بوحدة الشهود التي تختلف عن وحدة الوجود . ولكن هذه الملاحظوة إن صحت بالقياس إلى مذهب ابن الفارض الذي الذي لم يكن في جملته إلا وحدة للشهود التي يشترك معه فيها مذهب النابلسي إلى حد بعيد . فإنها لا تصلح بالقياس إلى مذهب ابن عربي بوجه عام : فقد كان مذهبا ابن الفارض والنابلسي شهوديين يدوران حول فكرة تجلى الله في مظاهر الكون ، وشهود السالك بذات الإلهية شهودا يرى فيه كل شئ على أنه عدم في ذاته بالقياس إلى الوجود الحق الواحد ، وهو وجود الله . أما مذهب ابن عربي فعلى الرغم من أنه يشترك مع مذهبي ابن الفارض والنابلسي في وحدة الشهود هذه التي تزهر في بعض نواحيه حين يتحدث عن الذوق والوجد وما ينكشف للسالم فيهما من شهود الوحدة وتجلى الرب للعبد ، فإن الأغلب عنده ليس وحدة للشهود بالمعنى الصوفي الذوقى الخالص ، كما هو عند ابن الفارض والنابلسي . وإنما الوحدة عنده وحدة الوجود بالمعنى الفلسفي النظري : وطريقه في إثباتها ليس الذوق والوجد وما يجرى مجراهما من الأحوال الصوفية النفسية المجردة عن التفكير النظري أو النظر العقلي فحسب ، بل هو طريق يتعاون فيه الذوق والنظر وتلقى عنده الفلسفة

بالتصوف بحيث يخيل إلينا ونحن تقرأ كثيرا من نصوص " نصوص الحكم " مثلا أننا إزاء كتاب فلسفي أكثر من أن نكون إزاء كتاب صوفي : ففي هذا الكتاب بصفة خاصة وفي بعض نواحي " الفتوحات المكية " نري أن ابن عربي كثيرا ما يرجع إلى العقل ويستعين بالمنطق على إثبات وحدة الوجود ، الأمر الذي يجعل مذهبه ومنهجه مخالفين مخالفة قوية لمذهب كل من ابن الفارض والنابلسي .

ولسنا ننكر بقولنا هذا كل تشابه بين ابن الفارض وابن عربي واتفاقهما في بعض النواحي ، ولكن الذي ننكره هو هذه التسوية التي يفعلها درمنجم بين مذهبي الرجلين بشكل ينتفي معه كل تفريق بين الشاعر الصوفي والصوفي المتفلسف . ولهذا نرى أن بين وحدة ابن الفارض ووحدة ابن عربي تشابها من بعض الوجوه وتخالفا من بعضها الآخر ، لعلنا فيما يلي إلى إظهار هنا بما يكشف عن حقيقة الوحدة الفارضية وعلاقتها بالحب على وجه يمكننا من وضعها في المكان اللائق بها المذاهب الواحدية في تاريخ التصوف الإسلامي .

٨ - ويتوقف تعرفنا لحقيقة هذه الوحدة ، على فهمنا لمعنى لفظة " الاتحاد الذي وصل إليه ابن الفارض في الطور الثالث من أطوار حبه ، ووصفناه في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، وهل يدل هذه الاتحاد عند ابن الفارض على ما يدل عليه عند غيره من الصوفية ، أو أن له مدلولا خاصا

وطابعا معينا يميزه عن مدلوله وطابعه عند هذا الغير ؟ فالاتحاد في اصطلاح الصوفية بصفة عامة هو النظرية القائلة بأن اتحاد الخالق والمخلوق أمر ممكن ويرى المحافظون على أحكام الشرع من الصوفية أن الاتحاد بين الخالق والمخلوق ليس معناه امتزاج الاثنين في كائن واحد ، أو حلول الله في الانسان وتجسده فيه ، فإن ذلك من الآراء الضالة التي يرفضها بحجة أن الاتحاد على هذا الوجه يتضمن مجانسة بين الوجودين ، وهذا ينا في عقيدة التوحيد الحقيقي التي لا تقرر وجودا حقيقيا غير وجود الله ، والاتحاد بهذا المعنى يتضمن وجود كائنين امتزج أحدهما بالآخر فصارا شيئا واحدا ، على حين أن الاتحاد عند هؤلاء الصوفية المتمسكين بالشرع ليس إبا فتاء للظواهر في الحق الواحد الأبدي ، ويعبرون عنه بقولهم " الفناء في الحق " . وقد يستعمل لفظ " اتحاد " في بعض الأحيان كما يستعمل اللفظان الصوفيان " وحدة " أو توحيد " للدلالة على المذهب القائل بأن الكائنات لا توجد بذواتها بل هي تستمد وجودها من الله ، وعلى هذا المعنى تكون الكائنات والله شيئا واحدا . ويذهب بعض الصوفية إلى أن معنة الاتحاد عندهم هو فناء مراد العبد في مراد الحق تعالى، كما يقول عن بن وفا . فمن أي هذه المعاني كان اتحاد ابن الفارض ؟

الحق أن اتحاد ابن الفارض لا يمكن تحديد معناه تحديدا دقيقا أو تأويله تأويلا معينا خاصا به دون غيره من الصوفية : فإن نظرة مدققة في بعض أبيات الشاعر تكفي لإظهارنا ، على أن الاتحاد عنده قد أخذ بطرف من كل المعاني الآنفة الذكر على وجه ما : فهو ليس امتزاجا بين الرب والعبد من نوع الامتزاج الذي يؤدي إلى حلول الله في الإنسان

كحلول جسم في جسم ، او تحلل جرم لجرم ، كما يدل على ذلك قوله في الخمرية :

وهامت بها روحي بحيث تمازجا اتـ حادا ولا جـــرم تخلله جرم

وقوله في التائية الكبرى :

متى حلت عن قولي أنا هي أو أقل وحلشا لمثلي أنها في حلت ٢٧٧

وهو قد يدل على ما يدل عليه المذهب القائل بأن كل الكائنات تستمد وجوده وحياتها من الحقيقة المحمدية التي لم يخرج عنها شئ كما يشير إلى هذا بقوله :

ولا تحســبن الأمــر عــني خارجــا فما ساد إلا داخل في عبودتي ٦٣٦

ولــولاي لم يوجــد وجــود ولم يكــن شــهود ولم تعهــد عهــود بذمــة

فــلا حــي إلا عــن حيــاتي حياتــه وطوع مرادي كل نفس مريدة ٦٣٨

وهو يدل بعد هذا وذاك على فناء مراد العبد في مراد الحق تعالى كما يظهرنا على ذلك قوله :

وكنــت بهــا صــبا فلمــا تركــت مــا أريــد أرادتــني لهــا وأحبــت ٢٠٤

فصــرت حبيبــا بــل محبــا لنفســه وليس كقول مر نفسي حبيبتي ٢٠٥

فأنت ترى من هذه الأبيات أن للاتحاد عند ابن الفارض معاني عدة يمكن أن يدل كل معنى منها على مذهب خاص ، ولكن شاعرنا قد أخذ

هذه المعاني كلها وأدخلها في مذهبه على وجه جعله ملائما لأحكام الدين، بخلاف غيره من الصوفية الذين قال بعضهم بالحلول ولم يقل بالامتزاج كالحلاج ، وقال بعضهم الآخر بوحدة الله والعالم ، وأنه ليس للعالم وجود غير وجود الله كابن عربي . على أنه وإن لم يكن معنيا بتحديد معاني الألفاظ والتدقيق فيها إلى الحد الذي يزيل كل شبهة ، ويمحو كل لبس ، ويوجه أفكاره توجيها واحدا مستقينا ، فإن لمذاهبه في الاتحاد مميزاته الخاصة التي تميزه من اتحاد الحلولية أو القائلين بوحدة الوجود ، كما أن بينه وبين أولئك وهؤلاء تشابها في بعض الألفاظ والعبارات والأساليب . ولكي نتبين هذا كله ونتمكن من إظهار الوحدة الفارضية على حقيقتها ، فقد قسمنا كلامنا عن هذه المسألة الدقيقة إلى قسمين يشتمل كل منهما على صورة معينة : إحداهما صورة الوحدة الفارضية في جعلتها وفي طابعها الخاص الذي طبعت به ، والأخرى صورتها في تفاصيلها التي تألفت منها ، وما عسى أن يكون في هذه التفاصيل من العناصر الصوفية أو الفلسفية الإسلامية وغير الإسلامية التي استقاها ابن الفارض من مذاهب غيره ، أو التي تشعر على أقل تقدير بأن بينه وبين أصحابها وجها من أوجه الشبه أو التقارب في الأفكار والمنازع .

٩ – فأما الصورة الأولى فهي التي تمثل العلاقة بين حب ابن الفارض ووحدته من حيث هي نتيجة نهائية لهذا الحب ، ولا يمكن النظر إليها مستقلة عن الحالة النفسية التي أدرك فيها الشاعر هذه الوحدة بين نفسه وبين الذات الإلهية تارة ، وبين هذه الذوات وبين مظاهرها في العالم الخارجي تارة أخرى ، وتبدو الوحدة هنا مختلفة كل الاختلاف عن وحدة

الوجود بمعناها الفلسفي المعروف ، فقد رأينا عند الكلام على أطوار الحب في الفصل الثاني من الكتاب الثاني أن فناء ابن الفارض لم يكن فناء عن وجود السوي ، وهو هذا الفناء الذي قال عنه ابن قيم الجوزية إنه فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبأنه ما ثم غير الله ، وبنفي التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتبار ، وبأنه ليس ثمة فرق بين وجود الرب ووجود العبد ، ولا بين الله والعالم . لم يكن فناء ابن الفارض من هذا النوع، بل كان من ناحية ، فناء عن شهود السوي ، بمعنى أن الانسان لا ينفي وجود ما سوى الله في الخارج ، وإنما هو ينكر في شهوده وحسه هذا السوي ، وكان من ناحية أخرى ، فناء عن إرادة السوي بمعنى أن المحب يفني عن مراده بمراد محبوبه ، وهذا الفناء الأخير هو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ، كما أن الاتحاد الذي يتضمنه صحيح لدى العقل ( ابن قيم الجوزية ) . ولهذا كان أخص ما يمتاز به الاتحاد الفارضي أنه حالة نفسية يشعر فيها المحب بأنه هو والذات الإلهية شئ واحد ، كما يشهد فيها تجلي الذات في مظاهر الكون . ولو رجعنا إلى ما ذكرناه في الفصل الثاني من الكتاب الثاني عن بداية هذا الاتحاد ونهايته ، وأنه كان في بدايته سكرا للجمع وفي نهايته صحوا للجمع ، لتبينا أنه لم يخرج في كلتا الحالتين عن كونه شعورا نفسيا باتحاد المحب والمحبوب ، وأن الأمد بعيد بينه وبين وحدة الوجود التي يقول أصحابها بالفناء عن وجود السوي ، ونفي الغيرية أو التفرقة بين الله والعالم . ولكن الذين يقرمون شعر ابن الفارض في وصف اتحاده دون نظر إلى ظروفه النفسية يذهبون إلى أنه إنما يعبر عن وحدة الوجود التي يعبر عنها غيره من المعتنقين لها . ولعل تصريح ابن الفارض

بأنه قد أدرك اتحاد ذاته بذات المحبوبة في حال الصو كما أدركها في حال السكر ، كان مبررا في نظر البعض لأن يكون الشاعر من أصحاب وحدة الوجود زاعمين أنه إن صح أن يكون السكر حالا يغيب فيها الإنسان عن وعيه وعقله فيعبر عن مشاهداته بعبارات كتلك التي عبر بها ابن الفارض عن اتحاده ، فإنه لا يصح أن يكون الصحو حالا كالسكر ، ولا أن يكون حكم ما يقال في أحدهما كحكم ما يقال في الآخر ، إذ صاحب السكر غائب عن وعيه وعقله ، وأما صاحب الصحو فليس كذلك . غير أن الذين يذهبون هذا المذهب يستطيعون أن يلتمسوا لابن الفارض عذرا فيما عبر به عن اتحاده مع محبوبته في صحوه ، إذا علموا أن صحو ابن الفارض ليس صحوا عاديا كالذي يشترط الجنيد في السالك منذ بداية سلوكه ، وإنما هو صحو يأتي بعد المحو والغيبة ، ولهذا لا يخرج عن كونه حالا صوفية من الحالات التي تتعاقب على نفس السالك ، لاسيما أن الفاني عن نفسه في حال السكر ، كما كان ابن الفارض في بداية اتحاده ، لا يرد إلى أوصافه بعد زوال سكره عنه ، وعودة الصحو إليه ، بل يقام في مقام البقاء بأوصاف الحق كما يقول الجنيد . ومن ثم كانت الوحدة التي أدركها ابن الفارض بأوصاف في صحو وحدة في حال أقامه الله فيها ، وأشهده عليها، وليست من قبيل وحدة الوجود التي يقررها العقل من حيث هو عقل خاضع لقواعد المنطق وأساليب النظر ، وغير متأثر بالأحوال النفسية التي يختلف حكمها عن حكم الأنظار العقلية . وكأن ابن الفارض قد أحس بما سيوجه إليه من لوم ومؤاخذة فأفصح عن حقيقة مذهبه ، والتمس لنفسه العذر لدى العقل في قوله عن ظهور المحبوبة له في هذه الأبيات :

أطيــب مــا فيهــا وجــدت بمبتــدا غرامي وقد أبدى بها كل نـذرة ٣٣٤

ظهـوري وقـد أخفيـت حـالي منشـدا بهــا طــربا والحـــال غـــير خفيـــة

بـدت فرأيـت الحـزم في نقـص تـوبي وقـام بها عنـد النهـي عـذر محـني ٣٣٦

وإذا كان ذلك كذلك فقد تحرر ابن الفارض إذن من سلطان العقل وأطلق نفسه على سجيتها ، وخلي بينها وبين عاطفتها القوية العنيفة نحو محبوبته الحقيقية ، وعبر عن اتحاده بها وشهوده لها ، بعبارات قد يبدو بعضها لأول وهلة مسشنعا ، وموهما بوحدة الشهود ووحدة الوجود اختلاطا ا يكاد يبين معه موقف الرجل بشكل واضح ، وهل وحدته التي يصفها هي عين وحدة ابن عربي وأشباهه من متفلسفة الصوفية ، أو هي مختلفة عنها : فنحن نراه يتحدث عن التجلي وهو هذه النظرية التي جرحها ابن تيمية ، وأثبت مناقضتها للدين الصحيح ، ولكنه في حديثه عن هذا التجلي إنما يمزجه بوحدة ، ويلبسه هذا الثوب النفساني الذي يميزه عن ابن عربي في أكثر نواحي مذهبه ، فاسمع إليه حيث يقول :

جلــت في تجليهــا الوجــود لنظــاري ففــي كــل مرئــي أراهــا برؤيــة ٢١٠

وأشـهدت غيـبي إذ بـدت فوجـدتني هنالـــك إياهـــا بجلـــوة خلـــوتي

وطاح وجودي في شهودي وبنت عن وجـود شـهودي مـا حيـا غـير مثبـت

وعانقت ما شاهدت في محو شاهدي بمشـهده للصـحو مـن بعـد سـكرتي

ففـي الصـحو بعـد المحـو لم أك غيرهـا وذاتي بـذاتي إذ تحلـت تجلـت ٢١٤

لترى أن المحبوبة في تجليها له قد أظهرته أيضا على الوجود فإذا هو يراها في كل مرئي رؤية عينية ، وأنه لما انكشف له باطنه وجد أنه أصبح والمحبوبة شيئا واحدا عند هذا التجلي ، فلم يبعد يرى لنفسه وجودا إلى جانب وجود المحبوبة ، لأن وجود قد أمحى في شهوده ، وأ،هـ قد أصبح في صحوه بعد سكره فانيا عن الوجود الظاهر ، متحققا بوجود المحبوبة التي سقط كل تمايز بين ذاته وذاتها . وكيف يمكن أن تكون وحدة ابن الفارض وحدة للوجود وهو يبين لنا الفرق بين الوجود والشهود ، وبين حالة في إدراك أحدهما وحاله في إدراك الآخر ، فيقول في وصف نفسه قبل أن ينكشف عنه الحجاب ، وحين لم يكن مستطيعا للتخلص من التنوية :

كـذا كنـت حينـا قبـل أن يكشـف الغطـا      من اللبس لا أنفك عن ثنوية ٢٣٠

أروح يفقـــــد بالشـــــهود مـــــؤلفي      وأغـــدو بوجـــد بالوجـــود مشـــتي

يفـــــرقني لي التزامـــــا بمحضـــــري      ويجمعـــني ســـلبي اصـــطلاما بغيبـــتي

إخال حضيضي الصحو والسكر معرجي      إليها ومحو منتهى قاب سدرتي ٢٣٣

ألا ترى إلى البيت الثاني من هذه الأبيات كيف يكشف في وضوح عن معنى كل من الشهود والوجود ؟ فالشهود عند شاعرنا هو علة فقده لوجوده الذاتي ، واتحاده بذات محبوبته ، على عكس الوجود ، فإنه علة وجده لذاته وتفرقته عن ذات محبوبته. ثم ألا ترى إلى البيت الثالث الذي يؤكد فيه الشاعر ذلك الفرق بين الوجود والشهود ، فيقول إن العقل هو علة التفرقة الحاصلة عند إدراك الوجود ، كما أن الغيبة عن هذا العقل هي علة الجمع ، أو الاتحاد الحاصل في الشهود ، الأمر الذي يجعل للفظ

الوجود معناه الخاص عند ابن الفارض الذي يضعه في مرتبة هي دون مرتبة الشهود من حيث إدراك الوحدة بين المحب والمحبوب ؟ وليس أدل على هذا من استعماله للفظتي " الوجود والشهود ، في قوله " :

وشفع وجودي في شهودي ظل في اتـ حادي وترا في تيقظ غفوتي ٤٥٣

وفي قوله :

تعانقـت الأطـراف عنـدي وانطـوى بساط السوي عدلا بحكم السويد ٤٩٠

وعـــاد وجـــودي في ثنويـــة الـــ وجـود شـهودا في بقـا أحديـة ٤٩١

فالبيتان الأول والثالث صريحان في إظهارنا على أن ابن الفارض حريص كل الحرص على أن يعبر عن الثنوية ( الشفع ) بالوجود ، وعن الأحدية ( الوتر ) بالشهود ، مما لا يدع مجالا للريب في أن للوحدة التي يصورها معناها الخاص الذي يختلف عن معناها عند القائلين بوحدة الوجود، وأن الخير كل الخير هو أن نطلق على وحدة ابن الفارض اسما نستمده من مدلولات الألفاظ التي يستعملها ونميزها به عن غيرها ، فنقول وحدة شهود ( Panenthéisme ) لا وحدة وجود (Panthéisme ) وهو الاسم الذي إطلاقة على مذهب عربي في جملته .

١٠ – هذه هي وحدة ابن الفارض من الناحية اللفظية ، أما من الناحية المعنوية ، أو قل من الناحية المذهبية ، فإن ابن الفارض لم يكن ، كما أشرنا في أوائل هذا الفصل ، فيلسوفا ولا صاحب ذوق وحال ،

غلبت عليه العاطفة القوية ، وخضعت نفسه لسلطانها ، وانتهت به في آخر الأمر إلى شهودا الوحدة ، أو وحدة الشهود التي سقط فيها كل تمايز بينه وبين الذات الإلهية ، وفنى معها كل وجود فردي عند تجلي الذات تجليا لا يشهد معه غيرها ، بل يشهد معه الذات متجلية في كل مرئي ، فإذا هو يصبح ممن أعماق نفسه كالمجنون أو كالسكران قائلا :

متى حلت عن قولي أنا هي أو أقل وحاشا لمثلي أنها في حلت ٢٨٧

وقائلا :

ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجت وعطرت الوجود برجعتي

وعن أنا إياي لباطن حكمه وظاهر أحكام أقيمت لدعوتي

فغاية مجذوبي إليها ومنتهى مرادية ما أسلفته قبل توبتي ٣٢٨

وإن ابن الفارض في تعبيره عن الاتحاد بمثل هذه العبارات ، وفي حالة التي أدرك فيها هذا الاتحاد كان مشابها من بعض الوجوه للحسين بن منصور الحلاج ومخالفا له من بعض الوجوه الأخرى : أليس قول ابن الفارض في البيت ٢٧٧

" أنا هي " وقوله في البيت ٣٢٦ " أنا إياها " هما بعينهما قول الحلاج " أنا الحق " وقوله " أنا من أهوى ومن أهوى أنا " : وإلى هنا يتفق ابن الفارض مع الحلاج ، ولكنهما يفترقان بعد ذلك إذا لاحظنا أن عبارات ابن الفارض صريحة في التعبير عن الاتحاد بمعنى الشهود الآنف الذكر ، ولا تنطوي إلا عليه أو على ما يناسبه ، أما عبارات الحلاج ، وإن

كانت مشعرة في ظاهرها بالاتحاد ، فإنها قد انطوت على معنى آخر مخالف كل المخالفة للاتحاد كما عرفه ابن الفارض ، ومناف بالتالي لأحكام الشرع وتعاليمه ، ذلك بأن الحلاج كان حلوليا يعتقد بحلول المحبوب في المحب ، أو اللاهوت في الناسوت دون أن يكون هناك امتزاج تام بينهما ، وذلك إذا فنى العبد عن صفات العبودية ، وحلت محلها صفات الربوبية ، والحلول بهذا الوجه لا ينفي الاثنينية بين المحب والمحبوب ، كما ينفيها اتحاد ابن الفارض : فمؤدي مذهب الحلاج هو أنه على الرغم من إمكان اتحاد الطبيعتين الإلهية والإنسانية تحت ظروف خاصة ، وفي حالة معينة يبلغ فيها الإنسان درجة معينة من الصفاء ، فإن هذا الاتحاد بينهما لا يكون جوهريا أو ذاتيا تمتزج فيه الطبيعتان امتزاجا تصيران فيه طبيعة واحدة ، إذ مهما بلغ الإنسان من هذا الصفاء ومن الفناء عن نفسه في حال الاتحاد ، فإنه يظل مع ذلك محتفظا بشخصيته ، مثله في ذلك كمثل الماء إذا مزج بالخمر فإنه لا يصير خمرا مع هذا الامتزاج . وإلى هذا الحلول يشير الحلاج بقوله:

| | |
|---|---|
| أنا مـن أهـوى ومـن أهـوى أنا | نحـن روحـان حللنـا بـدنا |
| فـإذا أبصـرتني أبصـرته | وإذا أبصـرته أبصـرتنا |

وبقوله :

| | |
|---|---|
| أنت بين الشغاف والقلب تجري | مثل جري الدموع من أجفاني |
| وتحـل الضـمير جـوف فـؤادي | كحلـول الأرواح في الأبـدان |

وإلى نفي الامتزاج بين اللاهوت والناسوت يشير بقوله :

".... وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لا هويتك غير ممازجة لها فلا هوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير ممازجة لها " .

وبقوله :

" من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالإلهية فقد كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ولا يشبههم بوجه من الوجود ولا يشبهونه " .

فالحلاج إذن حلولي ينظر إلى اللاهوت والناسوت ، أو الرب والعبد، أو المحبوب والمحب ، على أنهما شيئان متمايزان في ذاتهما وحقيقتهما ، ولكنه يعتقد كذلك أن اللاهوت يمكن أن يتحد بالناسوت إذا بلغ هذا الأخير درجة خاصة من الفناء والصفاء الروحي ، وأن هذا الاتحاد معناه تخلل شئ لشئ آخر دون أن يمتزج به ، وهذا مخالف كل المخالف للمذاهب الواحدية الأخرى سواء ما كان منها قائلا بوحدة الشهود كمذهب ابن الفارض ، أو ما كان قائلا بوحدة الوجود كمذهب ابن عربي : فليس الاتحاد عند ابن الفارض تخللا لجسم في جسم ، ولا حلولا لطبيعة الله في طبيعة الإنسان ، وإنما هو فناء عن شهود ما سوى الله فناء تاما بحيث لا يشهد السالك إلا ذاتا واحدة هي ذات الله التي فنيت فيها كل الذوات . وها نحن أولاء قد رأينا من الأبيات التي أثبتناها له آنفا كيف عبر عن اتحاده في لغة الشهود التي لا تحتمل غير تأويل واحد هو أنه لا

يشهد إلا ذاتا واحدة هي الذات الإلهية ، وأن شهوده لها ليس مهناه أنه كان قبل الشهود وجودا مستقلا عن وجود الذات ثم اتحد الوجودان ، حل في الأخر وتخلله كما يتخلله كما يتخلله جسم جسما آخر ، ولكن معناه نفي الثنوية بين الله والإنسان من ناحية ، ونفي التعدد بين الله والكائنات من ناحية أخرى ، وإثبات أنه في شهود لا يرى إلا ذاتيا واحدة قد انعدم إلى جانبها كل شئ . وليس أدل على مذهب ابن الفارض في هذه المسألة من أبياته التي يعبر فيها عن شهود للوحدة بما ينفي الامتزاج والحلول اللذين لا يكونان دائما إلا بين شيئين مختلفين ذاتا وطبيعة ، فإنه في هذه الأبيات قد نفي المعبة والأثنينية نفيا لا يدع مجالا للشك في أن الاتحاد أو الوحدة عنده مختلفان كل الإختلاف عما كانا عليه عند الحلاج . قال ابن الفارض بعد أن تحدث عن ظهور الذات الإلهية وتجليها بصورة العشاق والمعشوقات من فتيان العرب وفتياهم :

| | |
|---|---|
| ومـــا زلـــت إياهـــا وإياي لم تـــزل | ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحبت ٢٦٣ |
| وليس معي في ذلك الملك شئ سواي والـ | معينــة لم تخطــر علــى ألمعيــة ٢٦٤ |

وقال أيضا :

| | |
|---|---|
| وأســتار لــبس الحــس لمــا كشــفتها | وكانت لها أسرار حكمي أرخمت ٥٢٥ |
| رفعت حجاب النفس عنها بكشفي الـ | نقــاب فكانــت عــن ســؤاالي مجيبــتي |
| وكنــت جــلا مــرآة ذاتي مــن صــدا | صـــفاتي ومـــني أحـــدقت بأشـــعة |
| وأشـــــهدتني إياي إذ لا ســـــواي في | شـهودي موجـود فيقضـي بزحمـة ٥٢٨ |

فالبيت الثاني من البيتين الأولين والبيت الرابع من الأبيات الأخيرة يكفيان لإظهارنا على مبلغ الفرق بين اتحاد الحلاج واتحاد ابن الفارض ، فإن هذا الأخير بنفيه للمعية وللسوى المشار إليهما قد نفي أيضا إمكانية الحلول الذي لا يمكن أن يكون إلا بين شيئين يتحد أحدهما مع الآخر أو يحل أحدهما في الآخر ، على حين أن الأول كان صريحا في اعتناقه للحلول كما تنطق به نصوصه التي أثبتناها آنفا . ومن هنا كان ابن الفارض واحدي المذهب وكان الحلاج اثنينه .

١١ – وإذا لم يكن اتحاد ابن الفارض اتحادا من نوع اتحاد الحلاج وحلوله فماذا عسى أن يكون إذن ؟ لقد ضرب ابن الفارض مثلا أباق فيه عن حقيقة مذهبه في هذه الناحية ، وأنه ملائم لأحكام الكتاب والسنة مما يؤدي في النهاية إلى إظهار الفرق بينه وبين الحلول الذي ينافي هذه الأحكام ، فشاعرنا يضرب المثل بظهور جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في صورة دحية الكلبى ، ويرى أنه ليس في ظهور جبريل بهذه الصورة حلول ، ولكنه شئ آخر مستمد من القرأن والحديث اسمه " اللبس " ، يختلف عن الحلول في أن هذا الأخير يتضمن تداخل الطبيعة الإلهية في الطبيعة الإنسانية كتداخل الروح في البدن ، على حين أن " اللبس " كما يفهم من مؤدي أبيات ابن الفارض الآنفة الذكر ، والأبيات التي سنوردها بعد ، عبارة عن الفكر القائلة بأن الإنسان إذا كشف عنه حجاب الحس ، وفني عن علائق النفس ، وأصبح في حالة من الروحانية لم تكن له من قبل ، استطاع أن يشهد شهودا ذوقيا ، الذات الإلهية المطلقة عن كل قيد ،

المنزهة عن كل تعين ، كما يقول ابن الفارض ، وقد وصف لنا هذه الحال التي وصل إليها في هذه الأبيات :

وعــانقتني لا بالتــزام جــوارحي الــ ـــجوانح لكنـني اعتنقـت هـويتي ٥٣٠

وأزجـــدتني روحـــي وروح تنفســـي يعطـــر أنفـــاس العبـــير المفتـــت

وعـن شـرك وصـف الحس كلـي منـزه وفي وقــد وحــدت ذاتي نــزهتي ٥٣٢

واستطاع أن يتبين أيضا أن الله لم يخلق المظاهر الكونية إلا ليظهر نفسه لنفسه لا لغيره ، لأنه ليس ثمة معه في الوجود غيره حتى يظهر نفسه له ، كما سبق أن نفي المعية والسوي في البيتين ٢٦٤ و ٥٢٨ . ونحن إذا تأملنا ما ينطوي عليه مذهب ابن الفارض من أنه شهود لا يعترف فيه بغير الذات الواحدة بحيث لا يدع منفذا للحلول أو ما يشبه الحلول من الأفكار الضالة التي نسبها إليه خصومه من الفقهاء ، وإذا تدبرنا كذلك أبياته التي صرح فيها بالاتحاد تارة وباللبس تارة أخرى ، كما صرح بنفي الحلول عن عقيدته حيث يقول :

متى حلت عن قولي أنا أو أقـل وحاشـا لمثلـي أنها في حلـت ٢٧٧

إلى أن يقول :

وهـــا دحيـــة وافي الأمـــين نبيـــا بصـورته في بـدء وحـي النبـوءة ٢٨٠

أجبريـل قـل لي كـان دحيـة إذ بـدا لمهـــدي الهـــدى في هيئـــة بشـــرية

وفي علمـــه عـــن حاضـــريه مزيـــة بماهيـــة المرئـــى مـــن غـــير مريـــة

| | |
|---|---|
| يـرى ملكـت يـوحي إليـه وغـيره | يـرى رجـلا يـدعي لديـه بصـحبة |
| ولي مـن أتم الـرؤيتين إشـارة | تنـزه عـن رأي الحلـول عقيـدتي |
| وفي الـذكر ذكـر اللبس لـيس بمنكـر | ولم أعد عن حكمي كتاب وسنة ٢٨٥ |

أقول إذا تدبرنا هذا كله أمكننا أن نستخلص منه النتائج التالية :

١ - ابن الفارض يشبه الحلاج في حاله وفي عاطفته : فكلامهما رجل سيعا الحب على نفسه سيطرة قوية .

٢ - مذهب ابن الفارض يختلف عن مذهب الاحلاج في أن أولهما لا يمت إلى الحلول بصلة ، بل إن الاتحاد الذي هو نقطة الارتكاز فيه يصح أن يطلق عليه اسم الشهود أو اللبس ، على حين أن مذهب الثاني اتحادي في ظاهره وحلولي في جوهره ، ولهذا كان مذهب ابن الفارض واحديا ومذهب الحلاج اثنينيا .

٣ - مذهب ابن الفارض من حيث هو ليس، مستمد من القرآن والكريم والحديث الشريف، في حين مذهب الحلاج من حيث هو حلول متأثر بالأفكار المسيحية القائلة بالاهوت والناسوت وبحلول الأول في الثاني.

٤ - لم يكن ابن الفارض في ضربه المثل بظهور جبريل للنبي في صورة دحية ، وفي قوله عن هذا الظهور إنه لبس ذكر في القرآن ، وإنه لم يتجاوز به حدود الكتاب والسنة ، مدعيا لعقيدة ضالة أراد أن يسترها

وراء هذه الألفاظ وللعبارات ليدخل في روع المعارضين له الطاعنين عليه أن مذهب ملائم لأحكام الكتاب والسنة ومستمد منهما ، ولكنه كان على العكس من ذلك صادقا فيما يقول ، وفيما أيد به مذهبه من الإشارة إلى اللبس الذي ورد في القرآن الكريم والحديث الشريف ، ولو سلمنا جدلا أن اللبس الوارد في القرآن لا يدل تماما على كل ما يدل عليه شهود ابن الفرض ، فقد يكون عدم وجود أي أثر من آثار الحلول الصريحة في هذا الشهود كافيا لإثبات أن ابن الفارض لم يقرر كالحلاج فكرة منافية لأحكام الإسلام ، ومستمدة من تعاليم مسيحية عارضها القرآن بشدة ، وأبان عن وجه البطلان فيها .

١٢ – على أن هناك شاعرا صوفيا فارسيا آخر قد يكون أقرب إلى مشاركة ابن الفارض في مذهبه في التجلي ، وإن كان في الوقت نفسه من الآخذين بمذهب الحلاج في الحلول ، وأعني بذلك الشاعر جلال الدين الرومي المتوفي سنة ٦٧٢ ﻫ ، فكما كان ابن الفائض يقرر أن الذات الإلهية قد جلت له الوجود في تجليها حتى أصبح يشهدها في كل مرئي ( البيت ٢١٠ من النائية الكبرى ) ، كذلك جلال الدين الرومي كان يرى أن العوالم الظاهرة ليست إلا صورا لذات الله ، وأن هذه الصور ليست حقيقية في ذاتها لأنها غير موجودة ، ولأن الوجود الحقيقي الذي لا يفنى ، والحقيقة التي لا تبلى ، إنما هو ذات الله وحده . فكل من الشاعر المصري والشاعر الفارسي يذهب إلى أن مظاهر الوجود المتكثرة ، وصوره المتعددة ليست في الحقيقة إلا طائفة من المجال التي تتجلى فيها الذات بحيث لا يشهد المتحقق بالشهود مزهرا أو صورة منها إلا ويشهد الذات فيه .

ولكن جلال الدين الرومي لا يلبث أن يفترق عن ابن الفارض ليتفق مع الحلاج في القول مثله بالحلول ، ولعل حلوله كان أوسع نطاقا ، وأبعد آفاقا من حلول الحلاج ، فأكثر ما يظهر حلول الحلاج في العلاقة بين الاهوت أو الله أو المحبوب ، وبين الناسوت أو الإنسان أو المحب ، في حين أن حلول جلال الدين الرومي – إلى جانب اتخاذه هذه الصورة الخاصة التي هي أخص خصائص الحلول عند الحلاج – يتخذ صورة أخرى أعم وأشمل ، وهي التي يظهرنا من خلالها على حلول الصفات الإلهية في كل ذرة من ذرات الاكوان : فأما الصورة الأولى فيدل عليها خطابه لمحبوبه حيث يقول : : " سعيدة هذه اللحظة التي أراني فيها جالسين في القصر ، بما لنا من صورتين ووجهين ، ولكن بما لك ولي من روح واحدة " . وأما الصورة الثانية فيدل عليها اعتقاده أن كل ذرة في الوجود إنما تظهر صفة من صفات الله ، لأن هذه الصفات تتجلى وتحل في هذه الذرات بمقادير مختلفة . ومن هنا نستطيع أن نقول إن جلال الدين الرومي كان شهوديا كابن الفارض ، وحلوليا كالحلاج . وليس من شك في أن ابن الفارض كان أكثر توفيقا ، وأسلم منطقا من الحلاج وجلال الدين الرومي ، إذ أن وحدته التي انتهى إليها في شهوده كانت أكثر ملاءمة لمذهبه في الاتحاد ، وأقدر على نفي الاثنينية بين الله والإنسان ، ومحو الكثرة التي تفرق بين الله وبين مظاهر الكون ، ومن حلول الحلاج ومن شهود الرومي اللذين على ما تشعر به عباراتهما من اتحاد ووحدو ، فإن عنصر الحلول عندها لا يلغي الاثنينية والكثرة إلغاء تاما ، ولا يثبت الوحدة إثباتا لا شبهة فيه ولا غبار عليه .

١٣ – ولعل في مذهب ابن عربي ناحية لا تكاد تختلف في كثير أو قليل عن مذهب ابن الفارض في إثباته لوحدة الشهود ونفيه للحلول ، كما أن فيه ناحية أخرى مناقضة له كل المناقضة ، لا في أن ابن عربي يعارض فيها الوحدة ويثبت الحلول ، بل لأن الشيخ الأكبر قد اصطنع في الأولى منهج ابن الفارض الذوقي النفساني الخالص ، ووصل عن طريقه إلى وحدة الشهود التي لا يقول معها بالحلول ، على حين أنه في الثانية قد اصطنع منهجه هو ، الذي ليس ذوقا خالصا ولا شعورا نفسانيا بحتا ، وإنما هو منهج قد اختلط فيه عنصر الذوق بعنصر العقل ، وأثبت به وحدة من نوع آخر غير وحدة الشهوظ ، وأعنى بها وحدة الوجود التي تختلف عن الأولى في معناها ، وتتفق معها في نفي الحلول ، فأما وحدة الشهود عند ابن عربي فتظهر واضحة جلية حيث يتحدث في الباب الثاني والخمسين بعد المائتين من " الفتوحات الملكية " عن الاتحاد ، فيضرب مثلا بالقمر ليس فيه شئ من نور الشمس ، ولا أن الشمس تنتقل إليه بذاتها ، بل القمر مجلى لها ، وكذلك العبد ليس فيه شئ من خالقه ولا حل فيه . يضاف إلى هذا ما ذكره ابن عربي في " الرسالة الغوثية " من أن الاتحاد حال ، وأن من آمن بالاتحاد الذاتي قبل وقوع الحال فقد كفر ، ومن أراد التعبير عنه بعد الوصول إليه فقد أشرك ، وما ذكره في كتاب " الجلالة " من أنك إذا سمعت بالاتحاد من أهل الله تعالى أو وجدته في مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذي يكون بين الموجودين .

فإن مرادهم من الاتحاد ليس إلا شهود الوجود الحق المطلق الذي الكل به موجود، فيتحد به الكل من حيث كون كل شئ موجودا به، معدوما بنفسه،

لا من حيث أن له وجودل خاصا اتحد به، فإنه محال . ناهيك بأن ابن عربي قد تكلم عن الاتحاد بين المحبوب والمحب والرب والعبد على نحو ما تكلم عنه الصوفية من أصحاب الفناء أمثال الحلاج وابن الفارض، وذكر هذا الحديث القدسي الذي يستدلون به على ذلك الاتحاد وهو: "... ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها : فبي يسمع ، وبي يبصر، وبي يبطش ، وبي يمشي "... واستغل هذا الحديث إستغلالا انتهى منه إلى أن العبد بعد فنائه يصبح عين الحق لا صفته ، ومن حيث ذاته يصبح عينة الثابته في العلم الإلهي . فابن عربي هنا كابن الفارض صاحب ذوق وحال وفناء، يرى مثله هذا الاتحاد الذي يشهده السالك بين نفسه وبين الذات الإلهية إذا صفت منه هذه النفس وبلغت من الروحانية هذه الدرجة التي تمكنها من شهود ذلك الاتحاد، الأمر الذي يستخلص منه أن ابن عربي في هذه الناحية من نواحي مذهبه لم يكن من أصحاب وحدة الوجود (Panthéisme)، ولكنه من أصحاب وحدة الشهود (Panenthéisme). ولسنا نزعم هنا أن ابن عربي كان في كل مذهبه من أصحاب وحدة الشهود دون أن يكون من أصحاب وحدة الوجود بحال ما، بل إنه كان في إحدى نواحيه من القائلين بوحدة الشهود التي رأيناها آنفا ، ورأينا مبلغ تطابقها مع وحدة ابن الفارض ، وكان في ناحية أخرى من المعتنقين لوحدة الوجود بمعناها الفلسفي وبمنهجها الذي – وإن كان ذوقيا – قد اشتمل على عنصر العقل والاستدلال المنطقي . وهذه الناحية الثانية هي التي غلبت على مذهب ابن عربي حتى أصبح لا يعرف إلا بها عند أكثر القدماء والمحدثين الذين أوردنا آراءهم في أوائل هذا الفصل : فأولئك وهؤلاء ينظرون إلى مذهب ابن عربي على أنه وحدة للوجود في عمومه ، فأولئك وهؤلاء ينظرون إلى مذهب ابن عربي على أنه وحدة للوجود في عمومه ، شأنه

في هذه الوحدة كشأن اسبينوزا ، وفاتهم أنه من ناحية أخرى وحدة للذهود هي أشبه ما تكون بمذهب مالبرانش المعروف باسم الشهود في الله ( La Vision en Dieu ) ، وأنه هنا موافق لابن الفارض ، على حين أنه هناك مخالف له ، ومتفق مع اسبينواز .

١٤ – ويمكننا أن نبين بعد هذا مقدار الفرق بين وحدة الشهود يدل عليها مذهب ابن الفارض في جملته ومذهب ابن عربي في أحد وجهيه من ناحية ، وبين وحدة الوجود التي هي وجه ثان لمذهب ابن عربي من ناحية أخرى . ولعل أول ما يظهر من ابن عربي هو أن ثقته في الأحوال وما ينشأ عنها من الشهود والكشف ليست ثقة قوية ، وإلا لما قال عن الحلاج إنه ليس من أهل الاحتجاج . ومصدر هذا القول أن الحلاج كان صاحب غيبة وفناء ، وصاحب الغيبة والفناء أكثر ما يكون سكران دهشا لا يؤبه له ولا يعتبر بكلامه . وإذا كان هذا هو رأي ابن عربي في واحد من أصحاب الأحوال الذين كان ابن الفارض منهم فلا يبعد إذن أن ينظر إلى ابن الفارض كما نظر إلى الحلاج ، وأن يترتب على ذلك أن تكون هذه الوحدة التي شهدها ابن الفارض في فنائه عن نفسه والتي أقرها ابن عربي فيما سلف ، لا يبعد أن تكون من ضعف الأساس الذي أقيمت عليه والشك في سلامة الحال الذي شوهدت فيه بحيث ينصرف عنها ابن عربي إلى وحدة أخرى قد تكون أقوى أساسا ، وأدق منهجا ، وأبلغ في التعبير عما يقصد إليه . وهذا ما وصل إليه بالفعل حيث أسس مذهبه في وحدة الوجود على دعائم ليست مستمدة من الأحوال فحسب ، بل هي مؤيدة كذلك بنظر فيه شئ غير قليل من التأثر بأساليب الفلاسفة حين يريدون

أن يثبتوا نظرية من نظرياتهم . وحسبنا أن نبين الفروق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود فيما يلي :

١ – المنهج الذي اصطنعه ابن الفارض للوصول إلى إدراك الوحدة الشهودية لمنهج ذوقي نفساني ، عدته الفناء عن البشرية ، وهو من هذه الناحية منهج شخصي ذاتي لا يعتمد على العقل ، وأما المنهج الذي استعان به ابن عربي على إثبات الوحدة الوجودية فحظ العقل فيه لا يقل عن الحظ الذوق والشعور .

فابن عربي يرى في " الفتوحات " أن أحدية كل شي معقولة بحيث لا يمتري فيها من له مسكة عقل ونظر صحيح . وأنت إذا نظرت إلى هذا الواحد فلابد أن تحكم عليه بأن له رتبة يكون عليها في الوجود : فإما أن يكون مؤثرا ، أو مؤثرا فيه ، وإما أنه لا يكون واحدا منهما ، وإما أن يكون المجموع : فالمؤثر هو الفاعل ، والمؤثر فيه محل الانفعال ، فما في الوجود إلا المجموع . فهذا الأسلوب المنظم المرتب ، وهذا التقسيم لمراتب الوجود ، أشبه ما يكون بأسلوب أصحاب النظر وتقسيمهم ، منه بكلام أصحاب الأحوال والمواجيد .

٢ – وحدة ابن الفارض التي أدركها سواء في محوه أم في صحوه لا تخرج عن كونها حالا أقامه الله فيها ، بمعنى أنه لو جاز أن يسلبه الله هذه الحال ، لما شاهد هذه الوحدة ، وأما وحدة ابن عربي فحقيقة واقعة دائمة . سواء أدركها الإنسان أم لم يدركها . وإن التعدد في الوجود أمر تقضي به

الحواس الظاهرة والعقل القاصر عن إدراك الوحدة الذاتية بين الله والكون على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر ، فوجود الحق في مذهب ابن عربي هو عين وجود الخلق لا فرق بينهما إلا من حيث وجهة النظر الاعتبارية ، بمعنى أنك إذا نظرت إلى أحدهما سميته لاهوتا وربا ومحبوبا ، وإذا نظرت إلى الآخر سميته ناسوتا وعبدا ومحبا ، والحقيقة الواقعة هي أنهما في ذاتها عين واحدة كما يدل على ذلك قوله :

| | |
|---|---|
| فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا | وليس خلقا بهذا الوجه فاذكروا |
| من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته | وليس يدريه إلا من له بصر |
| جمع وفرق فإن العين واحدة | وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر |

ومن هنا كانت وحدة الشهود عند ابن الفارض عبارة عن الفناء عن شهود التكثر والتعدد بين المشاهِد والمشاهَد ، لا نفي هذا التكرث والتعدد عن حقيقة الوجود ، إذ ابن الفارض رجل قد انتهى من سلوكه إلى الاستغراق في بحر التوحيد فاضمحلت ذاته وفنيت في ذات الحق ، فغاب عن كل ما سواه ، ولم يشهد في الوجود إلا الله ، وهذا هو ما يعرف عند القوم بـ " الفناء في التوحيد " . أما وحدة ابن عربي الوجودية فهي عبارة عن إسقاط التكثر والتعدد في الوجود العيني ، إذ أن حضرة الجمع قد استوعبت كل شئ ، وألغت كل تكثر أو تتعدد سواء في الشهود الشخصي أم في الوجود الحقيقي ، بحيث تصبح الأشياء جميعا من عين واحدة ، بل تكون هي هذه العين الواحدة ، لأن الكل في الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة .

٣ – مذهب ابن الفارض من حيث هو شهود للوحدة أو وحدة في الشهود مصطبغة بهذه الصبغة النفسية التي تبيناها ، أدنى ما يكون إلى مذهب فلسفي ظهر في أوربا في القرن السابع عشر للميلاد ، وأعني به مذهب مالبرانش المعروف باسم " الشهود في الله " ( La Vision en Dieu ) : ووجه ذلك أن مالبرانش يرى أن هناك اتحادين يحصل أحدهما بين روح الإنسان وجسده من ناحية ويحصل الآخر بين روحه وبين الله من ناحية أخرى ، وأن أهم هذين الاتحادين هو الاتحاد بالله . وهذا الاتحاد هو ما انتهى إليه ابن الفارض في الطور الثالث من أطوار حبه كما نعلم . ويدعو مالبرانش إلى النضال ضد نير البدن على الروح ، وإلى أن يوالي الإنسان وجهه نحو الله الذي قد اشتمل وحده على كل الحقائق وكل النور . وفي هذا يتفق الفيلسوف المسيحي مع الصوفي المسلم ، إذ يرى هذا الأخير أن سبيل الاتحاد بالله وشهود الحقيقة هو الفناء عن أهواء النفس وشهوات البدن . وفوق هذا كله فإن مالبرانش يقول إن الله قد اشتمل على كل المعاني واحتواها في ذاته التي نشهد فيها كل شئ ، ونشهدها في كل شئ ، وبأن معرفتنا للموجودات . ونحن قد تبينا مما أسلفنا أن ابن الفارض يقول بمثل هذا ولا يكاد يعدوه ، ناهيك بأنه يقول بشمول الذات الإلهية لكل المظاهر الجميلة التي لم تكن عنده إلا مجلى تتجلى الذات الإلهية فيه وتظهر ، كما يدل على ذلك قوله في مخاطبته للمحبوبة الحقيقة:

ووصف كمال فيك أحسن صورة ... وأقومها في الخلق منه استمدت ٧١

ونعت جلال منك يعذب دونه ... عذابي وتحلو عنده لي قتلتي

وسـر جمـال عنـك كـل ملاحـة　　　بـه ظهـرت في العـالين وتمـت ٣٧٣

وقوله الذي يتحدث فيه عن هذه المحبوبة :

لـئن جمعـت شمـل المحاسـن صـورة　　　شـهدت بهـا كـل المعاني الدقيقـة ٣٧٤

فقـد جمعـت أحشـاي كـل صـبابة　　　بها وجوي ينبيك عن كل صبوة ٣٧٥

وكأني بابن الفارض حين يقول في البيت ٣٧٤ عن محبوبته إنها إن كانت مشتملة على كل صورة جميلة ، فإنه يشهد فيها كل المعاني الدقيقة، كأني به حين يقول هذا القول قد وصل إلى نتيجة هامة من النتائج التي وصل إليها مالبرانش بعده بنحو أربعة قرون : فمما لا شك فيه أن ابن الفارض في البيت المشار إليه قريب من مالبرانش الذي يقول إننا لا نشهد الأشياء في نفسها ، وإنما نحن نشهد معانيها في الله وبالله ، غير أن ابن الفارض – وإن كان متفقا مع مالبرانش هذا الاتفاق الغريب – قد اختلف عنه اختلافا يظهر في أن الشاعر الصوفي المسلم قد غلبت عليه النظرة الواحدية أكثر مما غلبت على الفيلسوف المسيحي ، وكان من نتائج ذلك ما ذهب إليه أولهما من المبالغة في التعبير عن الوحدة ، هذه المبالغة التي انتهت به إلى القول بأن الذات الإلهية حين تظهر له في غيرها لا يرى سواها ، كما يقول في هذه الأبيات :

ناب بـدر التهـام طيـف محيـا　　　ك لطـرفي بيقظـي إذ حكاكـا

فراءيـت في سـواك لعـين　　　بـك قـرت ومـا رأيـت سـواكا

وكـذلك الخليـل قلـب قبلـي　　　طوفـه حـين راقـب الأفلاكـا

أما مالبرانش فكان أكثر اعتدالا من ابن الفارض ، وأقل مبالغة منه، فذهب إلى أن شهودنا للأشياء في الله ليس معناه أننا نرى عين ذاته المطلقة عن كل تعين ، بل معناه أننا نرى هذه الذات بالنسبة إلى المخلوقات التي تشارك فيها ، لاسيما أن ما نشهده في الله ناقص وقابل لتجزئة والشكل والتكثر ، على حين أن الله بسيط وكامل إلى غير نهاية . وأكبر الظن أن يكون هذا الفرق بين ابن الفارض ومالبرانش راجعا إلى أن أولهما كان ينظر إلى المسألة بعين العاطفة ، على عكس ثانيهما الذي كان ينظر إليها بعين العقل .

هذا فيما يتعلق بمذهب ابن الفارض وما عسى أن يكون له من توجيه فلسفي له نظيره بين المذاهب ذات الصبغة الفلسفية الحقة .

أما مذهب ابن عربي في وحدته الوجودية فمختلف عنه في أن المذاهب الذي يمكن أن يقابله مذاهب بين مذاهب الفلاسفة هو مذهب اسبينوزا وليس مذهب مالبرانش ، فابن عربي في ناحية مذهبه التي تمثل وحدة الوجود وتخالف نايته الأخرى التي تمثل وحدة الشهود كما عرفناها عنده ، وتبينا مبلغ تشابهه فيها مع ابن الفارض ، قد قرر الوحدة الذاتية بين الله والعالم كأن يقول : " سبحان من خلق الأشياء وهو عينها " وقرر كذلك أن التفرقة بين ذات الله وذات المخلوقات آتية من وجهة النظر التي ينظر الإنسان منها إلى كل من ذات الله وذوات المخلوقات على حدة، بحيث إذا نظر من وجه قال حقا ، وإذا نظر من وجه آخر قال خلقا، ومع ذلك فالعين واحدة يعرفها من كان له بصر ، كما يدل على

ذلك قوله في الأبات التي أثبتناها آنفا . فلا فرق عنده إذن بين الواحدة والكثرة إلا بالاعتبار والنظر ، والعارف يستطيع أن يدرك بطريق الذوق وحدتهما ، الأمر الذي رأى معه الشيخ الأكبر أن الحس الظاهر والعقل عاجزان كل العجز عن إدراك الحقائق . واسيبنواز قد أثبت أن كل موجود إنما يوجد ولا يدرك جوهر آخر دون الله الذي هو شئ يوجد في ذاته ، وأما الأعراض أو المظاهر المتغيرة فلا يمكن أن توجد إلا في جوهر ، ولهذا لم يكن هناك جوهر آخر خارج عن الجوهر الإلهي ، كما لم يكن الله علة خارجة عن الموجودات ، وإنما هو علة مولدة لها غير مستقلة عنها . وإذا كان ذلك كذلك فقد ترتب عليه ألا يكون الله علة وجود هذا أو ذاك من الأجسام الإنسانية فحسب ، بل هو كذلك عين ذاتها التي لا يمكن إدراكها إلا من خلال ذات الله . وفوق هذا كله فإن اسبينواز يقسم المعارف إلى ثلاث أقسام أساسية ، يندرج في القسم الأول ضربان هما معرفة تأتي عن طريق التجربة الغامضة والمعول فيها على الأشياء الجزئية التي تتمثل لعقلنا مختلطة مضطربة على غير حقيقتها ، ومعرفة تأتي عن طريق الدلالات كأن نذكر أشياء معينة إذا قرأنا أو سمعنا كلمات معينة فيتكون لدينا عن تل الأشياء أفكار معينة شبيهة بهذه الأفكار التي نتخيل من خلالها الأشياء ، ويطلق اسبينواز على هذين الضربين اسم معرفة الجنس الأول ، وهي المعرفة التي تنشأ عن المسموع والمقول والمتخيل ، وأما القسم الثاني فهو ما يسميه اسبينوزا بمعرفة الجنس الثاني فتدخل فيه المعرفة العقلية التي نعرف بها طابع الأشياء عن طريق ما لدينا من الأفكار المشتركة والمعاني الكلية ، وأما القسم الثالث وهو معرفة الجنس الثالث

بمشتمل على المعرفة الحدسية التي تنشأ من البدء بفكرة كاملة لصفة معينة من صفات الله والانتهاء إلى المعرفة التامة لذات الأشياء . ومعرفة الجنس الأول هي عند اسبينوزا مصدر الخطأ ، في حين أن معرفة الجنسين الثاني والثالث هي مصدر الصواب .

وظاهر من موازنة ما قال ابن عربي بما قاله اسبينوزا في هذا القدر الذي يتشابه المذهبان هذا التشابه القوي الذي ليس في الفكرة قدمنا إلى أي حد الأساسية التي يرتكز عليها كل منهما فحسب ، بل هو يكاد يكون في التفاصيل أيضا . وإن هذه الموازنة لتنتهي بنا إلى أن نلاحظ :

١ – أن قول ابن عربي بأن الله خلق الأشياء وهو عينها ، وبأن العين واحدة ، وبأنه لا فرق بين الواحد والكثير إلا بالاعتبار ، يشبه قول اسبينوزا بأنه لا يوجد شئ خارج عن الله ، وبأن الأعراض أو المظاهر المتغيرة لا يمكن أن توجد إلا في الجوهر الإلهي الذي ليس علة وجودها فحسب ، بل هو كذلك عينها .

٢ – أن ابن عربي حين يقول إن التفرقة بين الحق والخلق ناشئة من النظر والاعتبار بوجه دون وجه ، ومن الحس الظاهر والعقل القاصر عن إدراك الوحدة الذاتية ، وبأنه لا يستطيع إدراك هذه الوحدة على ما هي عليه إلا من كان له بصر ، لا يكاد يخرج في هذا كله عما قال اسبينواز حين قسم المعارف وانتهى من تقسيمها إلى أن الحس والمخيلة وأضرابهما مصدر الخطأ ، بمعنى أن المعرفة اليقينية تكشف عن الحقيقة ، وإنما المعرفة

الصحيحة هي المعرفة الحدسية . أليس إنكار اسبينوزا على الحس والمخيلة معرفة الحقيقة على ما هي عليه هو عين قول ابن عربي إن الحس الظاهر والعقل قاصران عن إدراك الوحدة الحقيقية بين الحق والخلق ؟ ثم أليس إيثار اسبينوزا للمعرفة الحدسية هو عين قول ابن عربي إن إدراك الوحدة لا يستطيعه إلا من كان له بصر مثله ؟ بلى ! إن ابن عربي واسبينوزا منفقان في هذا اتفاقا واضحا لا تكاد ترى معه فرقا بينهما إلا في أن ابن عربي ، بحكم صوفيته ، اتهم العقل كما اتهم الحس بالقصور عن معرفة الحقيقة ، على عكس اسبينوزا فإنه كان فيلسوف عقليا بنوع خاص ، وهو لهذا قد اعترف بقيمة العقل وقدرته وبيقينه المعرفة الحاصلة عن طريق . ومهما يكن من أمر هذا الخلاف بين الرجلين حول هذه النقطة التي لابد من أن يختلف فيها أحدهما عن الآخر ليتبين الفرق بين التصوف والفلسفة ، فإن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود أدنى إلى مذهب اسبينوزا بقدر ما رأينا من تقارب بين مذهب ابن الفارض في وحدة الشهود وبين مذهب مالبرانش في الشهود في الله .

ولعل في القدر الذي قدمنا في هذا الصدد ما يكفي لإظهار الفرق بين وحدة ابن الفارض وبين وحدة ابن عربي ، وقد خلطهما أكثر القدماء والمحدثين على نحو ما تبينا في هذا الفصل وفي الفصل الرابع من الكتاب الأول ، فها نحن أولاء نرى أن الاعتراضات التي يوجهها ابن تيمية إلى الاتحادية ، إن صحت بالقياس إلى مذهب ابن عربي ، وإلى مذاهب تلاميذه المتأثرين به حقيقة ، فهي لا تصح بالقياس إلى مذهب ابن الفارض الذي وضح أن التحاد فيه لم يكن حقيقة واقعة بين ذات الله وذات

الإنسان ، ولا بين ذات الله والمخلوقات على نحو ما كانه عند ابن عربي ، بل هو بخلاف ذلك شهود للذات الإلهية الأحدية على أنها كل شئ ، وشهود لكل شئ في هذه الذات ، وذلك في حال معينة ، وتحت شروط خاصة ، وصاحب الحال مقهور مغلوب على أمره ليس له نفسه إلا ما أراده الله له وما أظهر عليه ، فهو إذن معذور غير مؤاخذ . يضاف إلى هذا أنه على الرغم من تشابه ابن الفارض مع الحلاج وجلال الدين الرومي وعفيف الدين التلمساني ، فإن شاعرنا لم ينته في مذهبه الذي تظهرنا عليه هذه الصورة التي صورناه فيها إلى مثل ما انتهى إليه الحلاج والرومي والتلمساني من النتائج التي تعارض معارضة قوية روح الإسلام وتعاليمه : فالحلاج والرومي قد انتهيا إلى الحلول ، وكان الحلاج في ذلك أكثر تطرفا ، وعبارته أدل على تأثره بالعقائد المسيحية القائلة بحلول اللاهوت في الناسوت ، والتلمساني قد انتهى إلى أقوال ما أظن أن مسلما يسمعها إلا ويحكم على قائلها بأنه إما أن يكون مسلوب العقل ، وإما أن يكون معتمدا لهذا الكفر الصريح الذي يدل عليه قوله : " البنت الأم والأجنبية شئ واحد ليس في ذلك حرام علينا ، وإنما هؤلاء المحجوبون قالوا حرام فقلنا حرام عليكم " ، وقوله " القرآن كله شرك ليس فيه توحيد ، وإنما التوحيد في كلامنا .. " وأما ابن ابن الفارض فلم يقل بالحلول ، وهو إن استعمل لفظتي اللاهوت والناسوت فإن استعماله لهما لم يكن كاستعمال الحلاج كما سنتين ذلك في موضعه من الكلام على الصورة الثانية لوحدة ابن الفارض ، وهو لم يقل قولا يشبه من قريب أو من بعيد ما قال التلمساني فيها أثبتناه له آنفا ، وهو لم يقل قولا يشبه من قريب أو من

بعيد ما قال التلمساني فيما أثبتناه له آنفا . ولعل معترضا يقول : إن التلمساني كان صاحب حال ، ولا يبعد أن تكون أقواله المستشنعة قد صدرت عنه وهو في حال . السكر والدهش ، ولكننا نرد عليه بأن ابن الفارض كان كالتلمساني خاضعا لسلطان الوجدو غلبة الحال ، بل كان أكثر ما يكون غائبا عن نفسه وحسه ، ومع ذلك لم تصدر عنه كلمة واحدة جارحة لعقيدة الإسلام أو مشعرة بكفر .

ومن هنا كان ابن الفارض معتدلا في حاله وفي مقاله يعبر عن وحدته بعبارات قد تبلغ حدا بعيدا من المبالغة والإسراف في بعض الأحيان ، ولكنها مع ذلك معقول مقبولة لا تنفر المسلمين من صاحبها .

نستخلص إذن من كل ما تقدم في هذه الصورة التي أظهرنا فيها مذهب ابن الفارض :

١ – أن هذا المذهب لم يكن اتحادا بمعنى أن الاتحاد فيه عبارة عن وحدة الوجود كما زعم ابن تيمية ودي ماتيو وغيرهما من القدماء والمحدثين، بل كان واحديا بمعنى أن الاتحاد فيه مرادف للشهود الذي هو حضور الذات وانكشافها لعين السالك . وفرق ما بين وحدة الوجود ووحدة الشهود كفرق ما بين الحقيقة الواقعة في ذاتها مستقلة عن حس الإنسان وشعوره وعقله ، وبين الحقيقة من حيث إدراكها في حالة خاصة وتحت تأثير شعور معين .

٢ – أن ابن الفارض لم يكن خارجا على الكتاب والسنة لأن فناءه الذي كان سبيله إلى إدراك الوحدة لم يكن فناء عن وجود السوي ، ولكنه فناء عن شهوده وإرادته ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لم يكن ابن الفارض حلوليا ، بل هو ، كما رأينا ، قد رفض الحلول ونزه عقيدته عنه ، وهذا الرفض والتنزيه لم يكونا من باب الكلام الظاهر الذي يتخذ منه الملاحدة ستارا يحجبون وراءه أغراضهم . ولكن ابن الفارض كان صادقا في رفضه وفي تنزيهه ، لأن طبيعة مذهبه كما صورنا في هذه الصورة تقتضي ألا يكون الرجل حلوليا أو شبيها بالحلولية . ناهيك بأن رفضه للحلول ليس مقصورا على حاول الله في الإنسان فحسب ، إنما هو يتناول أيضا حاول الأرواح في الأجسام بالمعنى المعروف باسم النسخ أو التناسخ كما يدل على ذلك قوله في مخاطبته لمريده في " التائية الكبرى " :

ومن قائل بالنسخ والمسخ واقع      به إبرا وكن عما يراه بعزلة ٦٥٢

ودعه ودعوى الفسخ والرسخ لائق      به أبدا لو صح في كل دورة ٦٥٣

٣ – أن ابن عربي لم يكن من أصحاب وحدة الوجود فحسب ، بل كان كذلك من أصحاب وحدة الشهود ، على عكس ما كان يظن أكثر المتقدمين والمتأخرين ، الأمر الذي نلاحظ معه بأن مذهبه كان في ناحيته الأولى منافيا لتعاليم الإسلام قابلا لأن ينسحب عليه نقد ابن تيمية ، على حين أنه في الناحية الثانية كمذهب ابن الفارض ملائم لأحكام الكتاب والسنة ، أو هو على أقل تقدير يمكن أن يلتمس له غيه العذر الذي يلتمس دائما لأصحاب الأذواق الخاضعين لسلطان الأحوال ، ولهذا كان

درمنجم في نظره إلى مذهب ابن عربي موفقا حين اعتبره وحدة للشهود ، ومخطئا حين نظر إليه على أن الأمر فيه ليس أمر وحدة للوجود بمعناها الحديث الاعروف لدى الغربيين ، إنما هيوحدة للشهود من نوع وحدة ابن الفارض والنابلسي لا أكثر ولا أقل . وها نحز أولا قد أثبتنا إلى أي حد كان ابل عربي في ناحية من نواحي مذهبه مشبها كل الشبه لفيلسوف من كبار فلاسفة وحدة الوجود الأوربيين في العصر الحديث وهو اسبينوزا ، كما أثبتنا إلى أي حد يمكن أن يبعد مذهب ابن الفارض في وحدته الشهودية عن مذهب اسبينوزا في وحدة الوجود ، ويقرب من مذهب مالبرانش فيما يسميه هذا الأخير ، " الشهود في الله " .

١٥ - رأينا من الصورة الأولى التي عرضناها لمذهب ابن الفارض كيف كان هذا المذهب متأثرا بالحالة النفسية التي أدرك فيها صاحه وحدة المحب والمحبوبة ، ووحدة المحبوبة والمظاهر الكونية ، بحيث كانت هذه الوحدة في جملتها وحدة شهودية مختلفة عن الوحدة الوجودية ، ولكننا إذا نظرنا إلى هذه الوحدة في تفاصيلها مستقلة عن تلك الحالة النفسية ، تبين لنا أنه قد اختلط بها بعض العناصر الغريبة عن الإسلام ، وأن من هذه العناصر ما له نظيره عند الحلاج في حلوله ، وعند ابن عربي في وحدة وجوده ، وعند أفلوطين في فيوضاته . غير أن ابن الفارض حين مزج هذه العناصر الغريبة بوحدته لم يستعملها على ما كانت عليه عند أصحابها الذين استمدت من مذاهبهم ، وإنما هو قد يستعمل في بعض الاحيان ألفاظا يستعملها الحلاج مثلا ، ولكنه يدل بها على معنى غير الذي يقصده هذا الأخير ، وهو قد يتفق في بعض الأحيان الأخرى مع غيره من الصوفية

في بعض الأفكار . ويختلف عنهم في الألفاظ التي تصاغ فيها هذه الأفكار، وهو يتفق بعد هذا وذاك مع غيره من الصوفية أو الفلسفية في اللفظ والمعنى والفكرة التي يدور حولها كل اللفظ والمعنى . وإن الكشف عن هذه العناصر التي امتزجت بوحدو شاعرنا على أي وجه من أوجه الامتزاج ، وتعرف ما عسى أن يكون بين ابن الفارض وبين غيره من الصوفية والفلاسفة من دلائل الشبه أو الخلاف ، هو ما نرمي إلى إظهاره من خلال الصورة التالية التي سنعرض فيها التفاصيل التي انطوت عليها وحدة ابن الفارض .

١٦ – ولعل الحلاج هو أحد صوفية المسلمين الذين استقى ابن الفارض منهم بعض العناصر التي يتألف منها مذهبه ، ولكنه قد غير في هذه العناصر تارة من ناحية اللفظ ، وتارة أخرى من ناحية المعنى ، كما نتبين ذلك مما يلي :

١ – أراد ابن الفارض أن يستصغر شأن الأراجيف التي أثارها خصومه حول مذهبه ، وأن يثبت أنه لم يكن من القائلين بالحاول فاستعمل لفظة قد توهم بادئ ذي بدء أنه استعملها على نحو ما كان يساعملها الحلاج . قال ابن الفارض :

وكيف وباسم الحق ظـل تحققي      تكون أراجيف الضلال مخيفتي ٢٧٩

فقد يظن أن " الحق " في هذا اليت يقابل " الحق " في مقالة الحلاج المشهورة التي قال فيها : " أنا الحق " والذي لا شك فيه أن اتفاق ابن

الفارض والحلاج في هذا اللفظ ليس معناه اتفاقا في المعنى ، لأن ابن الفارض إنما يقصد بالحق أحد أسماء الله الحسنى ، اما الحلاج فإنه يريد بالحق " الجوهر المخلوق به " كما يدل على ذلك قوله وقد سئل عن هذا الحق فأجاب : " معل الأنام ولا يعتل " . ومن هنا يمكننا أن نقول إن ابن الفارض يظهرنا في بيته المشار إليه أنه كان من هؤلاء الصوفية الذين يروضون أنفسهم باختيار اسم من أسماء الله وترديده ترديدا طويلا حتى يتحقق بحقيقة ذلك الاسم . كأن يختار أحدهم اسم " اللطيف " ويختار الآخر اسم " العليم " ... إلخ . وقد اختار ابن الفارض اسم " الحق " وردده حتى تحقق به ولم يعد يخشى ما ينسج حوله من الأباطيل ، وأهمها اتهامه بالحلول الذي نزه عقيدته عنه بعد ذلك في الأبيات التالية للبيت المذكور ( ٢٨٠ – ٢٨٥ ) أما الحلاج فإن بقوله " أنا الحق " أراد أن يعبر عن اتحاده بالذات الإلهية التي هي علة لكل شئ وليست معلولة لشئ ، وهو بهذا يظهرنا على نهاية اتحاد العبد بالرب ، بخلاف ابن الفارض فإنه يظهرنا على بداية السلوك التي يأخذ الإنسان فيها نفسه بألوان من الرياضات من بينها ترديده لاسم الحق .

٢ – على أن ابن الفارض إن كان مختلفا عن الحلاج في معنى " الحق " برغم اتفاقه وإياه في لفظه ، فإنه قد عبر عن كلمة الحلاج " أنا الحق " بعبارات وإن اختلفت عنها في اللفظ فقد اتفقت معها في المعنى : فقد وصل ابن الفارض في نهاية أطوار حبه إلى شهود وحدة المحب والمحبوبة، وأراد يعبر عن هذه الوحدة فقال في البيت ٢٧٧ " أنا هي " وفي البيت ٣٢٦ " انا إياها " . ثم قال بعد ذلك :

فما عالم إلا بفـــضلي عــالم          ولا ناطق في الكون إلا بمدحتي٣٣١

أليس قول ابن الفائض " أنا هي " أو " أنا إياها " إلا عين قول الحلاج " أنا الحق " ؟ أليست " هي " و " إياها " وهما عند ابن الفارض الضميران العائدان على المحبوبة التي هي الذات الإلهية " إلا " الحق " الذي هو عند الحلاج عبارة عن هذه المحبوبة ، أو هذه الذات ؟ ثم أليس قول ابن الفارض وقد اتحد بمحبوبته وتحدث بلساها إن فضله هو الأصل أو العلة في وجود كل عالم ، إلا أسلوبا آخر للتعبير عن قول الحلاج في الحق إنه " معل الأنام ولا يعتل " ؟ بلى ! إن التشابه بين ابن الفارض والحلاج في هذه المسألة أظهر وأوضح من أن تخفيه الألفاظ أو العبارات التي تختلف في ظاهرها عند أحدهما عما هي عليه عند الآخر ، والتي تدل دلالة قوية على معنى واحد هو اتحاد العبد بالرب اتحادا هو الحلول عند الحلاج ، والاتحاد المطلق عند ابن الفارض :

٣ – ولا يقف أمر التشابه بين الحلاج وابن الفارض عند هذا الحد، بل هو يتجاوزه إلى مسألة أخرى لها قيمتها في فلسفة الحلاج التصوفية من ناحية أنها تمثل العنصر المسيحي الذي اختلط بالإسلام منذ أيام الفتح ، وكان يظهر ذلك عند الصوفية من إلى حين متخذا صورا مختلفة ومعاني متباينة ، ولكنها على اختلافها وتباينها مردودة إلى أصلها في العقائد المسيحية ، وأعني بهذه المسألة نظرية اللاهوت والناسوت التي قال بها الحلاج وغيره من الذين عاصروه كأبي الحسين النوري ، واللذين جاءوا بعده كابن عربي وابن الفارض أكثر الحلاج من استعمال كلمتي " اللاهوت

والناسوت " ، وكان لكل منهما معانيها التي تبدو في ظاهر الأمر مختلفة متفاوتة . والحقيقة أنها تدور حول فكرة معينة ، وتدل على معنى واحد . وقد استعمل كذلك ألفاظا أخرى كمرادفات اللاهوت والناسوت تدل على المعنى الذي يرمي إليه ، فالناسوت عند الحلاج قد يكون عبارة عن خلق آدم الذي خلقه الله على صورته ليرى نفسه فيه كما تظهرنا على ذلك نظرية الإنسان الكامل المعروف عند الحلاج باسم " هوهو " والذي يدل عليه قوله في هذه الأبيات :

| | |
|---|---|
| سـبحان مـن أظهـر ناسـوته | سرسـنا لاهوتـه الثاقـب |
| ثم بـدا لخلقـه ظـاهرا | في صـورة الآكـل والشـارب |
| حـتى لقـد عاينـه خلقـه | كلحظـة الحاجـب بالحاجـب |

ويطلق الحلاج على اللاهوت والناسوت اسمي " الطول والعرض " وتقابل نظرية الطول هذه النظرية اليونانية التي صبغها مترجمو الأفلاطونية الجديدة بالصيغة الإسلامية ، وهي النظرية القائلة باثنينية عالم الأمر أو عالم الغيب ، أو عالم الأرواح وعالم الخلق ، أو عالم الشهادة ، أو عالم الأجسام . والمفهوم من كلام ابن عربي عن الحلاج أن الطول عند هذا الأخير معناه الروحانية والعرض معناه الطبيعة ، فقد قال ابن عربي في فتوحاته عن الحلاج " .... "كان يقول باللاهوت والناسوت ، وأين هو ممن يقول العين واحدة ، ويحيل الصفة الزائدة .. العرض محدود والطول ظل ممدود..، " فظاهر هنا أن قول الحلاج باللاهوت والناسوت أو بالطول والعرض لم يرق في نظر ابن عربي ، وذلك لأن الأمد بعيد بين مذهبي الرجلين ، إذ تؤدي

نظرية الحلاج إلى الاثنينية التي توجد بين الطول والعرض ، على حين أن ابن عربي ينتهي إلى إثبات الوحدة المطلقة أو العين الواحدة . يضاف إلى هذا اعتناق الحلاج لعقيدة الحلول التي لا تتفق والاثنينية بحال ما ، على عكس ابن عربي فإنه لم يعتنق الحلول ولم يقل به : فالناسوت عند الحلاج عبارة عن الطبيعة البشرية التي هي في جملتها روح وبدن ، أو طول وعرض، كما يقول الحلاج ، وإن الطبيعة الإلهية لا يمكن أن تتحد بالطبيعة البشرية إلا بواسطة حلول شبيه بحلول الروح الإنساني في البدن الإنساني في البدن الإنساني على حد تعبيره هو . وعلى كل حال فقد كان الحلاج أثنيني المذهب يقول باللاهوت الذي هو الطبيعة الإلهية وبالناسوت الذي هو الطبيعة البشرية وبحلول الأول في الثاني .

أما ابن عربي فإنه استعمل لفظتي الحلاج " اللاهوت والناسوت " كما استعمل ألفاظ أخرى ترادفهما ، كالذات والحق فإنهما عند مرادفان للاهوت ، وكالصورة والخلق فإنهما مرادفان للناسوت ، ومع ذلك فإن الفرق في معنى الألفاظ ، وفي وجهتي النظر بين الرجلين ما يزال جوهريا : إذ الحلاج ينظر إلى " اللاهوت والناسوت " ، أو " الطول والعرض " على أنهما شيئان مختلفان ذاتا وطبيعة ، وإلى أن اللاهوت يمكنه أن يحل في الناسوت في حدود شروط خاصة ، أما ابن عربي فإن اللاهوت والناسوت عنده وجهان اعتباريان ، والحقيقة أن العين واحدة من المجموع في المجموع على حد تعبيره . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن اللاهوت عند ابن عربي عبارة عن الوجه الروحي الدائم من أوجه الحقيقة المطلقة ، وإن الناسوت عبارة عن الوجه المادي المتنوع في صوره ، المتعدد في مظاهره .

ولعل ابن الفارض حين يقول في البيت التالي :

ولم أله باللاهوت عن حكم مظهري ولم أنس بالناسوت مظهر حكمتي ٤٥٥

وقد استعمل " اللاهوت والناسوت " على نحو مقارب من استعمال ابن عربي لهما :

فاللاهوت عند شاعرنا هو هذا الوجه الروحاني الذي أدركه في مقام الجمع الذي لا تفرقة فيه ، والناسوت هو هذا الوجه المادي الذي يدركه الإنسان عادة إذا لم يكن من أصحاب الجميع ، فينظر إلى الوجود بعين الكثرة والتفرقة . وبعبارة أخرى يمكن أن نقول أن اللاهوت هنا هو مظهر الوحدة التي يتحقق بها السالك بين ذاته وذات الله في مقام الجميع ، على حين أن الناسوت هو مظهر الكثرة أو البشرية الذي يفرق فيه السالك وهو في مقام التفرقة بين ذات الله وذوات المخلوقات . وكأني بابن الفارض يريد أن يصور لنا مبلغ ماوصل إليه من الكمال في شهوده الحقيقة بحيث أصبح نظره بعين الجمع إلى اللاهوت مساويا لنظره يعين التفرقة إلى الناسوت ، أو قل إنه في كلا النظرين وإدراك الوجهين لا يشهد إلا حقيقة واحدة وذاتا واحدة هي حقيقة الله وذاته . وليس أدل على ذلك من قوله إن اشتغاله باللاهوت لم يلهه عن الناسوت ، كما أن إقباله على الناسوت لم يصرفه عن اللاهوت ، وهذا هو ما يعرف في اصطلاح الصوفية ، بالفرق الثاني ، الذي يجمع فيه بين شهود حق وخلق ، رب وعبد ، في آن، فيعطي المشاهد العبودية حقها من الخضوع والخشوع والافتقار والانكسار . ولو تأملنا بيت ابن الفارض المتقدم على البيت الآنف الذكر حيث يقول:

لرأينا أن الحقيقة وهي علم الباطن ، أو مشاهدة اللاهوت والوحدة ، لا تختلف أو تنافي عنده الشريعة ، وهي علم الظاهر أو معرفة الناسوت والتفرقة . ومن هنا نستطيع أن نستخلص أن ابن الفارض في استعماله للفظتي " اللاهوت والناسوت " كان أبعد ما يكون عن الحلاج الذي فرق بينهما تفرقة ذاتية ، واعتبرهما حقيقتين مستقلتين ، وأنه كان أدنى ما يكون إلى ابن عربي الذي اتفق معه على أن " اللاهوت والناسوت " مظهران لحقيقة واحدة يقرر الإنسان وجودهما إذا نظر إلى كل منهما بعين خاصة . ومن هنا أيضا نتبين أن ابن الفارض قد اصطنع هاتين اللفظتين المسيحيتين اللتين اصطنعهما الحلاج على ما كانتا عليه في المسيحية ولكنه لم يكن يفهم منهما ما كان يفهمه الحلاج ومن أنهما طبيعتان مختلفتان يمكن أن تحل إحداهما في الأخر ، إنما هو قد اصطنع اللفظين المسيحيين ليعبر بهما وعن مذهبه الصوفي في الوحدة الذي لا يختلف في قراره عن أحكام الشرع . الأمر الذي يترتب عليه القول بأن تشابه الحلاج وابن الفارض في هذه المسألة ليس إلا تشابها لفظيا . أما ما تنطوي عليه الألفاظ من المعاني والأفكار الفلسفية فمختلف عند أحدهما عما هو عليه عند الآخر .

١٧ – ولعل تشابه مذهب ابن الفارض في بعض تفاصيله ومذهب ابن عربي كان أقوى وأظهر من تشابهه ومذهب الحلاح ، فقد ذهب المؤرخون مذهبا بعيدا انتهوا فيه إلى أن ابن الفارض كان تلميذا لابن عربي اعتنق مثله عقيدة وحدة الوجود . وأنهم في إثبات هذه الصلة ليستندون

إلى أمرين : أحدهما تاريخي يدور حول العلاقة الشخصية بين الرجلين ، والآخر فني يدور حول تائية ابن الفارض الكبرى وفتوحات ابن عربي وفصوصه ، وموازنته هذه النصوص بعضها ببعض ، وتلمس أوجه الشبه بينهما ، واستخلاص أن ابن الفارض في تائيته كان متأثرا بما قاله ابن عربي في فتوحاته وفصوصه .

ولقد اعتمد المثبتون العلاقة الشخصية التي زعموها بين الرجلين على زيارة ابن عربي لمصر في أثناء رحلته في المشرق ، وهي هذه الرحلة التي بدأها عام ٥٨٩ ه وتجول فيها خلال بلاد كثيرة منها مكة وبغداد وحلب وآسيا الصغرى إلى أن استقر أخيرا بدمشق حيث توفى عام ٦٣٨ ه ، فقد روي عن ابن عربي أنه مر بمصر ، وأن الناس أتهموه بالزندقة وحاولوا اغتياله فيها . ونحن لا ننكر زيارة ابن عربي لمصر أو مروره بها ، ولكن الذي لا نستطيع التثبت منه هو : هل التقى ابن الفارض حقا بابن عربي ونشأت بينهما صلة شخصية تبودلت فيها الآراء الصوفية أم لا ، وذلك راجع إلى أنه مازال يعوزنا الدليل المادي الذي يثبت هذه الصلة إثباتا قاطعا . ومن هنا ذهب الأستاذ نيكلسون إلى أن ابن الفارض وابن عربي لم يلتقيا قط ، وإلى مثل هذا ذهب الأستاذ ماسينيون في محاضرة له عن ابن الفارض والششتري ألقاها بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية بالقاهرة في ٥ فبراير سنة ١٩٣٧ ، فاستبعد أن يكون ابن عربي في زيارته لمصر قد عرف ابن الفارض ، وإن كان كل منهما قد أحس بوجود صاحبه في عالم الشعر والتصوف . ومهما يكن من شئ فإن إنكار الصلة بين ابن الفارض وابن عربي كإثباتها فرض لم يقم عليه البرهان الذي يؤيده . هذا أحد الأمرين اللذين يدور حولهما المؤرخون . أما الأمر الثاني وهو المرتكز على موازنة النصوص وإثبات تأثر ابن الفارض بابن عربي عن طريق هذه الموازنة ،

فالأصل فيه رواية تناقلها المؤرخون ورد فيها أن ابن عربي بعث إلى ابن الفارض يسأله أن يشرح تائيته الكبرى ، فأجابه ابن الفارض بقوله إن الفتوحات المكية شرح لها ... ولكننا نعلم فيما نعلم من حياة ابن الفارض أنه نظم بعض شعره في الحجاز في أثناء الطور الثالث لحياته ، وهو الطور الذي يبدأ بسنة ٦١٣ ، وينتهي بسنة ٦٢٨ هـ ، ونعلم أيضا أنه أملى ديوانه في القاهرة بعد عودته إليها من الحجاز ، وذلك في الطور الرابع الذي يبدأ بسنة ٦٢٨ او ٦٢٩ ه ، وينتهي بوفاته سنة ٦٣٢ ه ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرة فإننا نعلم مما أثبته ابن عربي في نهاية " الفتوحات المكية " أنه فرغ من وضع هذا الكتاب في يوم الأربعاء الرايع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ٦٣٦ ه ، أي بعد أن كان ابن الفارض قد نظم ديوانه ونسق مذهبه بزمن غير قصير ، بل بعد وفاة ابن الفارض بأربعة أعوام ، فكيف يمكن أن يقال إذن إن ابن الفارض أجاب ابن عربي بهذا الجواب الذي تحتويه الرواية المشار إليها ، والتي تنطوي في جوهرها على أن " الفتوحات المكية " صورة أخرى " للتائية الكبرى " ؟ الحق أن في هذه الرواية تناقضا مع الحقائق التاريخية من ناحية ، ومبالغة في تصوير تأثر ابن الفارض بابن عربي من ناحية أخرى . ولسنا بهذا القول نذهب إلى أن ابن الفارض لم يطلع على آراء ابن عربي على وجه الإطلاق ، أو نستبعد إن يكون الشاعر المصري قد وقف على بعض آراء الصوفي الأندلسي التي يحتمل أن تكون قد وصلت إلى مصر وشاعت فيها قبل أن يفرغ الرجل من كتابه فراغا تاما . أما أن تكون الفتوحات شرحا للتائية ، أو أن تكون التائية صورة أخرى للفتوحات ، فذلك مالا نقلبه أو نذهب إليه كما قبله وذهب إليه أكثر القدماء وبعض المحدثين . أما " الفصوص ' فإن أمرها يكاد يكون مختلفا عن أمر " الفتوحات " . والذين يرون في نصوص ابن عربي وتائية ابن الفارض صورتين مختلفتين لمذهب واحد قد يكونون مصيبين إلى حد بعيد ، فابن عربي يحدثنا في '

فصوصه " بأنه بدأ هذا الكتاب في أوائل سنة ٦٢٧ ه وانتهى منه سنة ٦٢٨ ه ، فإن صح هذا التاريخ كان معناه أن كتاب الفصوص تمت كتابته قبل وفاة ابن الفارض بأربعة أعوام . وإذن فلا يبعد أن يكون ابن الفارض قد اطلع على هذا الكتاب عندما أخذ يملي ديوانه بالقاهرة فيما بين سنتي ٦٢٨ أو ٦٢٩ أو ٦٣٢ ه ، وأن تكون بعض العناصر الموجودة في الفصوص قد امتزجت ببعض أبيات التائية الكبرى . غير أننا لا نعتقد مع ذلك ما يعتقده بعض القدماء كالشيخ مدين وغيره من أن " التائية " هي " الفصوص " لا فرق بينهما إلا في أن هذه نثر وتلك شعر ، وإنما الذي نعتقده هو أن يكون ابن الفارض قد استعان ببعض الألفاظ والعبارات والأمثلة التي وردت في الفصوص على بسط صوفي في وحدة الشهود ، مختلف عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، الأمر الذي نستخلص منه أن يكون التشابه الواقع بين المذهبين تشابها لفظيا ، لا يتجاوز الألفاظ إلى ما وراءها من لب المذهبين ، وذلك على نحو ما رأينا عند إظهار أوجه الشبه بين الحلاج وابن الفارض .

وإذا كان كذلك ذلك فما عسى أن تكون إذن العناصر التي ضمنتها ابن عربي مذهبه ، ويمكن أن نجد لها نظيرا أو شبيها في مذهب ابن الفارض؟

١ – كان مذهب ابن الفارض في جملته وحدة شهودية أو شهود الوحدة ، وكذلك كان مذهب ابن عربي في إحدي ناحيتيه صورة لهذه الوحدة الشهودية . وقد انطوى هذا المذهب في وحدة الشهود عند كل من الشاعر المصري والصوفي الأندلسي على القول بالتجلي الذي إن كان مختلفا عن الحلول فإن ابن تيمية وأشباهه من الناعين على الصوفية قد

**كفروا القائلين به ، وأظهروا مبلغ ما يؤدي إليه من منافاة لأحكان الإسلام وعقدته الصحيحة ، فابت الفارض يقرر في " تائيه الكبرى " أن الوجود هو ما ينكشف للسالك عند تجلي الذات له ، بحيث يرى الذات في كل مرئى ، ويشهدها في وكل موجود : إذ المرئيات هي في الحقيقة مجال متعددة للذات الواحدة ، فهو يقول :**

| | |
|---|---|
| جلت في تجليها الوجود لناظري | ففي كل مرئي أراها برؤية ٢١٠ |
| وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني | هنالك إياها بجلوة خلوتي |
| وطاح وجودي في شهودي وبنت عن | وجود شهودي ماحيا غير مثبت |
| وعانقت ما شاهدت في محو شاهدي | بمشهد الصحو من بعد سكرتي |
| ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها | وذاتي بذاتي إذ تحلت تجلت ٢١٤ |

**ويقول أيضا :**

| | |
|---|---|
| فلما جلوت العنين عني اجتليتني | مفيقا ومني العين بالعين قرت ٢٣٤ |

**ويقول أخيرا :**

| | |
|---|---|
| يشاهد مني حسنها كل ذرة | بها كل طرف جال في كل طرفة |

**وابن عربي يرى أنه لا يعرف الوجود إلا أهل الشهود ، وأن العين تثبت العين ، وأن عالم الطبيعة صور متعددة في مرآة واحدة بل صورة واحدة في مرايا مختلفة ، وأن المحل هو عين العين الثابتة التي بها يتنوع الحق**

في المجلى لتنوع الأحكام عليه ، ويقبل كل حكم . وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه .

وهنا نتبين أن ابن عربي وابن الفارض متفقان على أنه إذا ارتفع الحجاب وتم الكشف وحصل العلم الشهودي . وصفا العرفان الذوقي . استطاع الإنسان أن يشهد الوجود الواحد الحق المتجلي في صور المرئيات، كما يقول ابن الفارض أو الأعيان الثابتة في الوجود الواحد الحق ، كما يقول ابن عربي .

٢ – وهناك مسألة أخرى قد يكون اشترك ابن الفارض وابن عربي فيها أكثر وضوحا منه في سابقتها : وذلك أن شاعرنا حين أراد أن يبين الفرق بين مذهبه وبين الحلول ضرب مثلا بظهور جبريل في صورة دحية ، فرآه النبي على أنه جبريل ، بينا رآه من كان حاضرا مع النبي على أنه دحية ، وقال ابن الفارض عن هذا إنه ليس حلولا وإنما هو " لبس " ورد ذكره في القرآن . وليس شك في أن ما ذهب إليه ابن الفارض هنا وأيد به نظريته يذكرنا بما أورده ابن عربي من هذه النظرية في فتوحاته وفصوصه : فهو يحدثنا في " الفتوحات " بأنه لولا التلبس الداخل على البصر لما شهد الصحابة في جبريل أنه من البشر ، والحقيقة أنه ليس كذلك . ولو أن الصحابة كانوا يحكم الفهم ، لتفكروا فيما أبصروا ، ولهذا كانوا يقولون إن لم يكن هذا المشهود روحا تجسد : فهو دحية كما يشهد ، ولو ظهر في أماكن مختلفة في زمان واحد وتعدد فلا يقدح ذلك فيحيبته ، فإنه في كل صورنة بهويته ، وتلك الصور لهويته كالأعضاء لعين الإنسان ، فهو واحد

مع كثرة الأعضاء التي في الأكوان . ولا يقف ابن عربي في هذه المسألة عند هذا الحد ، بل هو يعرض لها في فصوصه ويحاول أن يفسرها من النحية الفسية فيقول إن النبي عليه الصلاة والسلام كان إذا أوحى إليه ، سجى وغاب عن الحاضرين عنده ، حتى إذا سرى عنه رد عما أدركه في حضرة الخيال التي لا يسمى معها نائما ، وإن تمثل الملك له عليه السلام رجلا من حضرة الخيال ، فليس المتمثل رجلا وإنما هو ملك دخل في صورة إنسان نظر إليه الناظر العارف حتى وصل إلى صورته بالحقيقة فقال : " هذا جبريل أتاكم ليعلمكم دينكم " ، وإن قوله عليه السلام : " ردوا على الرجل " ، وتسميته له بالرجل راجع إلى اعتباره للصورة التي مال هذا الرجل المتخيل إليها ، فهو صادق في المقالتين صدق العين الحسية وصدقها في العين الحقيقية .

وإذن فأنت ترى إلى أي حد يتفق ابن الفارض وابن عربي على استغلال خبر من الأخبار الواردة في السير استغلالا يدعم به كل منهما مذهبه " .

١٨ – على أن تشابه ابن الفارض وابن عربي لا يقف عند الحد الذي قدمنا ، بل هو يتجاوزه إلى شئ آخر يشترك فيه الصوفيان ، ويستمدان منه بعض العناصر التي يتألف منها مذهب كل منهما ، وأعني بذلك الأفلاطونية الجديدة : فقد عاش ابن الفارض عربي في عصر كان المسلمون قد عرفوا فيه الشئ الكثير من فلسفة أفلوطين ، وإن لم تخل معرفتهم بشخصية ومؤلفاته من الغموض الذي يبلغ أحيانا حد الخلط

والاضطراب . وليس أدل على ذلك من أن ما وصل إلى المسلمين من فلسفة أفلوطين قد وصلهم منسوبا إلى أوسطوطاليس في كتاب " أتولوجيا " الذي ليس في حقيقته إلا مقتطفات من " التاسوعات " نقلها السريان وقدموها إلى المسلمين بعنوان " أتولوجيا أرسطوطاليس " ، وقبلها هؤلاء على أنها صورة لفلسفة المعلم الأول في الإلهيات . وليس من شك في أن ما امتازت به الفلسفة الأفلاطونية الجديدة من نزوع إلى الإشراق والروحانية ، كان ملائما كل الملائمة لطبيعة التصوف الإسلامي ، الأمر الذي ترتب عليه أن جاء أكثر المذاهب الصوفية وفيه كثير من ألفاظ هذه الفلسفة وعباراتها ومعانيها : فنحن نستطيع مثلا أن نستخلص من مؤلفات ابن عربي الآثار التي تركتها نظرية الفيوضات في مذهب هذا الصوفي المسلم، ونستطيع أيضا أن نفتش عن هذه الآثار في تائية ابن الفارض الكبرى ، ولو أن حظ هذا الأخير منها كان ضئيلا بالقياس إلى حظ الأول. ولعل هذا راجع إلى أن ابن عربي كان في اطلاعه واستيعابه للمذاهب المختلفة دينية كانت أو فلسفية أوسع أفقا من ابن الفارض . ومن يدري فلعل ابن عربي قد تأثر بالأفلاطونية الجديدة هذا التاثر الذي نلمسه في كثير من مواطن فتوحاته وفصوصه وغيرهما من مؤلفاته العديدة ، ثم وقف ابن الفارض عليها من ثنايا وقع له من مؤلفات ابن عربي لاسيما كتابه " فصوص الحكم " ، وقد سبق أن رأينا أن تاريخ انتهاء مؤلفه من كتابته متقدما بأربعة أعوام على تاريخ وفاة ابن الفارض أو كان بعبارة أخرى موافقا لنفس التاريخ أي بدأ ابن الفارض يملي فيه ديوانه بعد عودته من الحجاز إلى القاهرة ، فمن المحتمل إذن أن تكون فصوص ابن عربي

وصلت إلى ابن الفارض ، وقرأ فيها بعض الأفكار الأفلاطونية الجديدة لا سيما فكرة " الفيض" فأدخلها في تائيته الكبرى على هذا الوجه الغامض الذي تختفي معه الفكرة وراء ما يعمد إليه الشاعر من رموز وإشارات .

وقد أظهرنا الدكتور أبو العلا عفيفي في بحث له من المصادر التي استقى منها محي الدين ابن عربي فلسفته التصوفية . على أن الشيخ الأكبر عرف نظرية الفيوضات الأفلاطونية الجديدة ، وكانت معرفته بها مخالفة لمعرفة إخوان الصفا الذين كانوا أقرب من ابن عربي إلى المذهب الأفلاطويني ، فالدكتور يثبت أن ابن عربي لم يعتقد كما اعتقد إخوان الصفا أن الفيوضات سلسلة من الموجودات كل منها يصدر عن الفيض المتقدم عليه ، كمالاته ، بل يقول إن هذه الفيوضات إن هي إلا أسماء لجهات مختلفة من الوحدة المطلقة ، أي الذات الإلهية المطلقة التي لا تقبل التكثر بحال : فالواحد ليس سوى هذه الذات في إطلاقها وتجردها ، والعقل الأول ليس سوى هذه الذات ظاهرة بصورة القوة المدبرة لسائر الكون ، والجسم الكلي ليس سوى هذه الذات ظاهرى بصورة العالم المادي . أما ابن الفارض فلا نكاد تجد في شعره ذكرا للفيوضات بهذا المعنى ، وعلى هذا الوجه . لعل كل ما نجده من ذلك هو لفظة " الفيض " التي يستعملها بشكل عام ، وتعبير عن هذا الفيض بعبارات قد تدل عليه، وتنطوي على معناه ، ولا تنطق به صراحة ، وذكره لبعض الألفاظ التي – وإن لم تكن من معجم الأفلاطونية الجديدة – يمكن أن تفهم مع ذلك على وجه يشعر بأن لها مقابلا عند أفلوطين ، كما يتبين هذا كله مما يلي :

١ – فأما استعمال شاعرنا للفظ " الفيض " صراحة فأكثر ما يظهر ضمن حديثه عن الاتحاد بالقطب الذي هو الحقيقة المحمدية ، كما يعرفها الصوفية على أنها المخلوق الأول الذي خلقه الله ثم فاضت منه بقية المخلوقات سواء ما كان منها روحيا أم ماديا ، ولهذا آثرنا إرجاء الكلام في هذا الموضوع إلى الفصل التالي حيث حيث نتحدث عن الحب والقضبية مبينين ما عسى أن يكون بين ان الفارض وأفلوطين من تشابه في هذه المسألة ، لأن الذي يعنينا هنا هو إظهار العناصر الأفلاطونية الجديدة التي يمكن أن تكون موجودة في وحدة ابن الفارض التي وصل إليها عن طريق حبه للذات الإلهية واتحاده بها ، لا هذه الوحدة التي يمثلها القطب والتي يحدثنا ابن الفارض عنها من خلال حديثه عن اتحاده بهذا القطب .

٢ – وأما " الفيض " الذي نجده عند شاعرنا متعلقا بالذات الإلهية فإننا نلاحظ أنه يعبر عنه بعبارات قد تدل عليه ضمنا ، ولا تنطق به صراحة كما قلنا آنفا : فابن الفارض حين يأمر مريده أن يصرح بإطلاق الجمال ، وألا يقول بتعينه في صورة معينة ، وحين يدلل على ذلك بأن قيس لبني ، وكثير عزة ، وجميل بثينة ، لم يحب كل منهم إلا الذات الإلهية مقيدة بصورة لبني أو عزة أو بثينة متلبسة بصورة معينة – ابن الفارض حين قال هذا كله وقرره لم يخرج عن كونه يعبر عن الفيض الأفلوطيني بعبارة إن اختلفت في ظاهرها عن عبارات أفلوطين نفسه فإنها تدل من غير شك على فكرة من أفكاره . ويكفي أن ننظر في قول ابن الفارض إلى مريده :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزخرف زينة ٢٤١
فكل مليح حسنه من جمالها معار له بل حسن كل مليحة ٢٤٢

وأن نوازن بينه وبين قول أفلوطين في الواحد المطلق الذي يسميه تارة بالفكر الأعظم ، وتارة أخرى بالخير الأعظم وطورا بالجمال الأعظم ، وأن هذا الواحد بسيط ليس فيه تنوع ، كما أنه شئ آخر غير الوجود ، إذ الوجود معين له . ماهية محدودة معقولة ، وإنما هو مبدأ الوجود ووالده ، وأنه كامل ، ولهذا فهو فياض ، وفيضه يحدث شيئا غيره ، وأن الذي يفيض من الواحد المطلق ليس مطلقا مثله ، بل هو معين بمعنى أن ما كان مطلقا في الأول يصير محدودا معينا في الثاني ، لنرى مبلغ التشابه بين ابن الفارض وأفلوطين في الفكرة العامة لا في الأسلوب والعبارة والتفاصيل : أليس الجمال الذي يعلن ابن الفارض إطلاقه هو عين الواحد المطلق عند أفلوطين الذي يسميه بالجمال الأعظم ؟ ثم أليس قول ابن الفارض بالعارية أو قل باستمداد الصور الحسنة حسنها من هذا الجمال المطلق هو عين قول أفلوطين بأن الواحد كامل غير مفتقر إلى غيره . وفياض يحدث غيره من المعينات ؟ ثم أليس قول ابن الفارض بظهور المحبوبة الحقيقية وهي الذات الإلهية في صور المعشوقات من لبنى وبثينة وليلى وعزة قد انطوى على نفس الفكرة التي يقول فيها أفلوطين ، إن ما كان مطلقا قبل الفيوضات يصبح معينا متنوعا في هذه الفيوضات ؟ بلى ! إن ابن الفارض في هذه الناحية من نواحي مذهبه لم يخرج عن كونه معبرا عن الفيوضات الأفلاطونية الجديدة تعبيرا عاما ، وإن لم يكن قد استعمل من ألفاظ أفلوطين واصطلاحاته إلا لفظ " الجمال " . ولعل ابن الفارض حين يقول

بأن الجمال المطلق هو مصدر الحسن المعين ، أو أن الحسن المعين صورة أو مظهر من صور الجمال المطلق ومظاهره ، يقرب من ابن عربي إذ يقرر أن العين واحدة وإن اختلفت الأحكام ، كما أن كل إنسان يعلم من نفسه أنه صورة الحق ، فاختلطت الأمور " وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة ، فأوجد الواحد العدد ، وفصَل العدد الواحد ، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود . أليس قول الشيخ الأكبر بأن الواحد منشئ العدد ، والعدد مفصل الواحد ، شبيها بقول ابن الفارض إن الجمال المطلق هو أصل في وجود الحسن المعين الظاهر بصورة ليلى أو بثينة أو من شئت من المعشوقات الجميلات ؟ ألا ينطوي قول ابن الفارض بأن تعينات الجمال المطلق هي مظاهر لهذا الجمال تتعدد بتعدد صورها والحقيقة أنها عين هذا الجمال المطلق ، على فكرة ابن عربي القائلة بأن العدد هو الذي يفصل الواحد ، أي يجعله متكثرا معينا بعد أن كان واحدا مطلقا ؟ الحق الذي لاشك فيه أن ابن الفارض متفق هنا مع ابن عربي ، ولا يكاد يختلف عنه إلا في الألفاظ التي تدل في الواقع على فكرة واحدة شائعة بين الرجلين ، ولا تختلف عند أحدهما عما هي عليه عند الآخر إلا في هذه العناصر الفلسفية التي يدخلها الشيخ الأكبر إلى مذهبه ويغذيه بها ، كأن يشرح مثلا مسألة المراتب الوجودية ويسلسلها من

الواحد مرتبة بعد مرتبة ، وكأن يبين كيفية ظهور الواحد في كل مرتبة وتفصيل هذه المراتب لهذا الواحد ، فإن شيئا من تلك التفصيلات لا يكاد يوجد عند ابن الفارض ، إنما هو كلام مجمل عام يحوم صاحبه حول إثبات ذات واحدة ، جمالها واحد مطلق ، صدر عنه كل ما في الكون من وجوه

حسنة وصور مستحبة ، ومن هنا يمكن بأن كلا من ابن الفارض وابن عربي كان معبرا بأسلوبه الخاص عن فكرة واحدة هي في جوهرها من أفكار المدرسة الأفلاطونية الجديدة .

٣ - وثمة فكرة أخرى تظهر تائية ابن الفارض وفصوص ابن عربي وهى في ظهورها عند الصوفيين المسلمين ليست إلا فكرة صوفية قد امتزج بها عنصر الفيض الأفلوطيني امتزاجا ربما كان أقوى وأوضح فيها منه في الأفكار الأخرى التي تكلمنا عنها آنفا ، وأعني بها استعداد الماهيات لقبول الفيض الذي تفيضه عليها الذات " فابن الفارض يرى أن الذات الإلهية قد أمدت العوالم المختلفة بأمدادها التي تكثرت فيها الذات وتنوعت بعد أن كانت واحدة مطلقة ، وأن السبب في صدور الكثرة عن الذات الواحدة بطريق الفيض ليس كثرة الاستعدادات التي تكسب الماهيات وجودها ، بل إن الذات قبل أن تهيأ هذه الماهيات لقبول الوجود كانت مستعدة لإضافة الكثرة ، ومن ثم تنعمت الأشباح بالوجود في النفس ، كما تنعمت الأرواح بالشهود في الروح ، وليست هذه الروح . ولا هذه النفس إلا عين الذات التي أفاضت الوجود على الأولى والشهود على الثانية . وانظر إلى قول ابن الفارض في هذه الأبيات حيث يتحدث بلسان الجمع مع الذات الإهية :

فـذاتي باللـذات خصـت عـوالمي بمجموعها أمداد جمع وعمت ٤٠٣

وجادت ولا استعداد كسب بفيضها وقبـل التهـي للقبـول اسـتعدت

فبـالنفس أشـباح الوجـود تنعمـت وبالـروح أرواح الشـهود تنهـت ٤٠٥

لترى أن تكثر العوالم وتنوعها من عوالم الغيب إلى عالم الشهادة ، وما يستمتع كل عالم من الوجود أو الشهود ، إنما هو يصدر عن الذات الفياضة لا يتوقف تكثرها في العوامل المختلفة على استعداد ما في هذه العوامل من الماهيات لقبول الوجود أو الشهود ، بل يتوقف على ما في الطبيعة الذات الواحدة من الاستعداد لفيض الكثرة ، ولترى أيضا مبلغ التشابه الذي يوجد بين أفلوطين في فيوضاته وبين ابن الفارض في هذه الأبيات : أليست العوامل المختلفة عند ابن الفارض مقابلة للفيوضات المتنوعة المعينة عند أفلوطين ؟ ألا يمكن أن يكوم عالم الجبروت وعالم الغيب، وهما العالمان الروحيان اللذان لا أثر فيهما للمادة . مقابلين للعالم المعقول الذي يسميه أفلوطين بالعقل الاول ؟ ثم ألا يصح أن يكون عالم الملكوت الأعلى عند ابن الفارض مقابلا للنفس الكلية عند أفلوطين وعالم الملكوت الأدنى أو الشهادة عند ابن الفارض مقابلا للجسم الكلي عند أفلوطين ؟ بلى ! وهذا هو ابن الفارض نفسه قد عبر في البيت ٤٠٥ عن شئ يكاد يكون قريبا من هذه المعاني الأفلاطونية بالجديدة ، فذكر النفس التي تفيض الوجود ، والروح التي تفيض الشهود . وليس الوجود هنا إلا الوجود الظاهر الذي يعرفه الإنسان من الموجودات الكائنة في عالم الشهادة . كما ان الشهود ليس إلا انكشاف عين الحضرة العلمية أو حضور الذات الإلهية في عالم لا أثر فيه للتعينات والصور المتكثرة . وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر ما بين هذا الكلام وبين ما يقوله أفلوطين من التشابه الذي لا بخلو من وجود بعض الفروق بينهما لاسيما في استعمال الالفاظ الاصطلاحية وبيان مدلولاتها كأن يستعمل ابن الفارض النفس

على أنها منبع للوجود الظاهر المفاض على الموجودات ، والروح على انها مصدر لما يمتاز به العالم العلوي من الشهود الذي لا صلة بينه وبين عالم المادة ، ويمكن أن يقال عنه إنه الوجود الباطن . أفلا يمكن إذن أن تكون الروح الفارضية هنا الفياضة بالشهود . أو قل بالوجود الباطن مقابلة النفس الكلية التي هي عند أفلوطين صورة من العقل الأول الذي يشبه الواحد ويفيض قوته فيحدث هذه الصورة وهي النفس الكلية التي تتوجه نحو العقل الصادرة عنه ، فتفيض فيوضا كثيرة منها نفويس البشر والكواكب وسائر المخلوقات وأن تكون النفس الفارضة الفياضة بالموجودات الظاهرة في عالم الشهادة مقابلة للجسم الكلي الأفلوطيني الفياض بالأجسام المعينة المحسوسة ، وأن يكون كل ما بين ابن الفارض وأفلوطين من الفرق هو أن الأول يستعمل الروح للدلالة على النفس الكلية والنفس للدلالة على الجسم الكلي . وهنا نرى أنفسنا مضطرين إلى مخالفة الأستاذ نلينو الذي ينكر كل أثر للنفس الكلية أو الروح الكلية في شعر ابن الفارض : فقد رأينا كيف يمكن أن نخرج منه تلميذا له ، استغل مذهبه ، واصطنع ألفاظه كما هي في منطوقها ومفهومها ، ولكنها عبارات وألفاظ اشتمل عليها شعر ابن الفارض ، وأراد الشاعر أن يعبر بها عن مذهب صوفي كمذهب أفلوطين ، فكان طبيعيا أن يلتقي الشاعر الصوفي بالفيلسوف اليوناني عند بعض النقط ، وأن يعبر عما يريد بألفاظ وعبارات إن لم تكن هي عين ألفاظ أفلوطين وعباراته " فليس أقل من أنها مقاربة لها شبيهة بها.

ولعل ابن الفارض في هذه الناحية مذهبه التي تدور حول الفكرة القائلة بأن الذات أفاضت الوجود والشهود على الكائنات قبل استعداد هذه الكائنات لتلقي هذا الفيض ، لعله كان في ذلك شبيها بابن عربي الذي عرف الأفلاطونية الجديدة واستغلها ،

وكانت معرفته بها واستغلاله لها أعمق وأدق من معرفة شاعرنا واستغلاله . وقد رأينا آنفا كيف غذى ابن عربي مذهبه في وحدة الوجود بعناصر مستقاة من الأفلاطونية الجديدة : فقد قال ابن عربي بما قاله ابن الفارض من استعداد الذات للفيض قبل استعداد الموجودات لتلقي هذا الفيض وهو وإن كان يظهر الفكرة في صورة مخالفة لصورتها عند ابن الفارض – متفق وإياه على الفيض الذاتي قديم : فابن عربي يرى في " الفصوص " : " أن الله خلق العالم وأوجده في أول أمره وجود شبح مسوى لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوة ، وأن من شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا ولا بد أن يقبل روحا إلهيا عبر عنه بالنفخ فيه ، وهذا هو حضول الاستعداد من تلك الصورة المساواة لقبول الفيض أو التجلي الدائم لم يزل ولا يزال ، فما بقى إلا قابل ، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس ، فالأمر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه " : فإن صح تفسير القاشاني للفيض الأقدسي بأنه تجلى الذات بدون الأسماء وهو التجلي الذي لا كثرة فيه أصلا ، وإنه سمى أقدس ، أي أقدس من التجلي الشهودي الأسمائي الذي هو بحسب استعداد المحل ، تبنينا إلى أي حد كان ابن الفارض في البيتين ٤٠٣ ، ٤٠٤ من تائيته الكبرى متحدثا كابن عربي عن فيض الذات ، ومشيرا مثله إلى أن لهذا الفيض سورتين : إحداهما سورة التجلي الذاتي الذي يرجع إلى استعداد الذات لإفاضة هذا الفيض على العوالم . وهو ما يسميه ابن عربي بالفيض الأقدس ، والأخرى سورة تجلي الذات في العوامل تجليا راجعا إلى

استعداد هذه العوالم لقبول ذلك الفيض ، وهذا ما يسميه ابن عربي بالتجلي الشهودي الأسمائي الذي هو بحسب استعداد المحل ، وتبينا من خلال هذا كله كيف أدخل كل من الصوفيين المسلمين فكرة الفيض الأفلوطيني إلى مذهبه ، وكيف كان اب عربي بنوع خاص أكثر استغلالا لها ، وأوسع تعبيرا عنها من ابن الفارض

من كل ما قدمنا هذا الفصل نستخلص أن الوحدة التي انتهى ابن الفارض إلى إثباتها عن طريق حبه ، إن كانت قريبة من بعض النواحي من وحدة الوجود فإنها في قرارها لم تكن من وحدة الوجود إلا من حيث بعض الألفاظ والعبارات التي استقاها شاعرنا من معجم وحدة الوجود ، ولم يجد خيرا منها يسعفه عما هو بصدد التعبير عنه من وحدته الشهودية او شهود الواحدي .

ومن هنا يمكن القول إن ما نجده في ثنايا وحدة ابن الفارض من العناصر الفلسفية والصوفية التي هي صميم المذاهب المخالفة لمذهبه ، لم يكن أكثر هذه أدوات يستعين بها الشاعر على تصوير اتحاده بمحبوبته من ناحية ، وتجلي هذه المحبوبة في الكائنات من ناحية أخرى . وذلك كله في حال وجوده وشهوده وخضوعه لسلطان الحب الذي ملك عليه كل حياته الروحية ، الأمر الذي يترتب عليه أن تظل هذه الوحدة ، التي انتهى إليها الشاعر الصوفي في حدود هذه الشروط ، محتفظة بطابعها النفسي وصبغتها الذوقية التي تجعل منها حقيقة متوقعه في شهودها على الشعور الشخصي ، أكثر مما تجعل منها حقيقة واقعة في ذاتها سواء أدركها الشعور أم لا يدركها كما هو الشأن في وحدة الوجود .

الفصل الثالث

# الحب والقطبية

اتحاد بالذات الإلهية واتحاد بالقطب أو الحقيقة الحقيقية تسمى " القطب " ، قطب حادث وقطب قديم ، و قطبية ابن الفارض روحية أو معنوية قديمة لا حسية حادثة ، والقطب عند ابن عربي والجيلي هل لابن الفارض نظر به في " الحقيقة المحمدية " ؟ " الروح المحمدي " قديم فياض بالوجود والحياة " الروح المحمدي " ، " الكلمة " المسيحية . " الروح المحمدي " وإله من الافلوطين صورة العالم المنطوية في الروح المحمدي ، انتقاله من " الوتر " إلى " الصور " و " الروح المحمدي " مفيض للعرفان والحب ، الأنبياء والعلماء والعارفين صور الروح المحمدي معجزات الأنبياء وشرائعهم – كرامات الخلفاء والأولياء " الروح المحدي " و " العقل الأول " عند الإسماعيلية ، و " فور مُحَمَّد " أي الواحد على الحقيقة " عند كليمان الإسكندري ، و " الكلمة الإلهية " .

**١– أشرنا في الفلصلين الأول والثاني من الكتاب الثاني من هذا البحث إلى أن الاتحاد وهو آخر طور من أطوار الحب الإلهي عند ابن الفارض لم يكن اتحادا بين نفسه وبين الذات الإلهية فحسب . ولكنه كان كذلك اتحادا بين هذه النفس وبين الحقيقة المحمدية التي لا تكاد تختلف عن الذات الإلهية إلا في أن هذه هي الوجود المطلق الذي لا تعين فيه ، على حين أن الحقيقة المحمدية هي الذات مع التعين الأول الذين فاض منه بعاء ذلك بقية التعينات الأخرى ، سواء ما كان منها من عالم الأرواح أم من عالم الأجسام ، وأشرنا كذلك إلى أن لابن الفارض نظرية في الحقيقة المحمدية التي لم يذكرها بفلظها صراحة ، ولكنها تبين مع ذلك من أسباب التي يتحدث فيها تارة بلسان الحائز لصحو الجمع ، وهو مقام مُحَمَّد عليه**

الصلاة والسلام الذي امتاز به على بقية الأنبياء عامة ، وعلى موسى خاصة ، والتي يتحدث فيها تارة أخرى بلسان القطب المعنوي الذي هو الحقيقة الأولية وليس مُحَّدا المبعوث إلى الناس بشيرا ونذيرا ، ولا هذا القطب الدين هو موضع نظر الله في كل زمان ، والذي يكون على رأس المراتب الصوفية المعروفة من أوتاد الصوفية المعروفة من أوتاد وأبدال وغيرهم ، ولكنه القطب بمعنى الحقيقة المحمدية التي وجدت منذ الأزل ، وكان وجودها سابقا على وجود آدم وبقية الأنبياء ، وكانت منبعا فياضا بالوجود والعلم . وقد رأينا في الفصل السابق من هذا الكتاب المغزى الفلسفي الذي يمكن استخلاصه من شعور ابن الفارض بالاتحاد مع الذات الإلهية ، ونريد أن نعرض في هذا الفصل لاتحاده بالقطب ، وأن نحلل قطبيته إلى عناصرها الصوفية مبينين ما عسى أن تكون منطوية عليه من المعاني الفلسفية .

٢ – ولكي نتعرف حقيقة القطبية عند ابن الفارض ، لابد من أن نقف بادئ ذي عند لفظ " القطب " ومعناه في التصوف الإسلامي ، وما عسى أن يكون بينه وبين بعض الأفكار الإسلامية وغير الإسلامية من أوجه الشبه ، فقد ظهرت هذه اللفظة في تاريخ التصوف الإسلامي ، وكان لها عند الصوفية معنيان : أحدهما هو القطب هو أكمل إنسان متمكن في مقام الفردية . أو هو الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان ، عليه تدور أحوال الخلق . وهو يسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد ، ويفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل ، فهو من الكائنات بمثابة المهيمن عليها ، المكلف بحفظها ورعايتها . وإنه ليظل

كذلك طوال حياته حتى يقبضه الله ، فيخلفه واحد من الأولياء الثلاثة الذين دونه في المرتبة ، وهم الأوتاد الذين كانوا من قبل أبدالا يبلغ عددهم الأربعين . وقد يسمى القطب غوثا باعتبار التجاء الملهوف إليه ، فالقطب هنا عبارة عن إنسان اختص بما لم يختص به غيره من الكمال في العلم والقدرة على التصرف . هذا أحد معنيي القطب ، أما المعنى الثاني فهو أن يكون القطب قطبا للأقطاب ، سابقا في وجوده على وجود هؤلاء الأقطاب ، سابقا في وجوده على وجود هؤلاء الأقطاب ، وعلى وجود كل ما في عالمي الغيب والشهادة ، وهو بهذا المعنى لم يتلق القطبية عن قطب آخر سبقه من قبل ، واستخلفه من بعد فصار قطبا بعد ان كان وتدا ، ولكنه واحد منذ القدم ، لم يتقدم عليه قطب آخر ، ولن يلحقه قطب آخر بهذا المعنى الذي لا يدل إلا على حقيقة واحدة هي " الحقيقة المحمدية " أو هو بعبارة أخرى عبارة عن قطب الاقطاب المتعاقبين الذين يظهرون على مر العصور ، ويأخذ كل واحد منهم صورة نبي من الأنبياء ، أو ولى من الأولياء ، يتولى المحافظة على العالم الظاهرة في زمان ، ويستمد علمه وقدرته على التصرف من القطبية الكبرى التي هي باطن نبوة مُحَمَّد عليه السلام ، لا ظاهر هذه النبوة الذي بعث به ، وأخذ فيه صورة النبي المرسل للناس بشيرا ونذيرا : فالفرق ظاهر بين القطب بمعناه الأول وبينه بهذا المعنى : هو هنا قطب معنوي قديم في حين أنه هناك قطب حسي حادث .

٣ – فمن أي القطبين كان قطب ابن الفارض ؟ الحق أن شاعرنا يذكر القطب ، ويصف اتحاده به ، ويتحدث بلسان الجمع معه ، حديثا

يظهرنا على أن القطب عنده إنما يراد به الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية، كما يظهرنا على مبلغ الفرق بين القطب الحسي والقطب المعنوي: فالقطب عنده ما تدور به الأفلاك التي تحيط بها ، وليست قطبيته من هذا النوع الذي يصير فيه الأنسان الكامل قطبا بعد أن كان وتدا . وهو من هذه الناحية قطب معنوي مختلف عن القطب الحسي ، إذ القطب الحسي ليس كالقطب المعنوي في إحاطته بما يدور عليه من الأفلاك ، ولكنه مركز لنقطة تحيط بها الأفلاك ، وتدور حولها . زد على ذلك ما يمتاز به القطب المعنوي على القطب الحسي من حيث الوجود الذي هو قديم بالنسبة إلى الأول ، وحادث بالنسبة إلى الثاني ، ومن حيث الوجود الذي هو قديم بالنسبة إلى الأول ، وعند من ظهر قبله من الأقطاب ، ومن حيث العلم والقدرة اللذان هما عند الثاني ، وعند من ظهر قبله من الأقطاب ، ومن سيظهر بعده منهم ، مستمدان من منبع واحد هو القطب الأول ( المعنى ) . وقد ضمن ابن الفارض هذا كله أبياته التي يذكر فيها القكب بلفظه تارة ، ويذكره بالروح تارة أخرى وبالمعنى تارة ثالثة ، فاسمع إليه حيث يتحدث عن الاتحاد بالقطب المعنوي فيقول :

في دارت الأفلاك فاعجب لقطبها الـ    محيط والقطب مركز نقطة ٥٠٠

ولا قطب قبلي عن ثلاث خلفته    وقطبية الأوتاد عن بدلية ٥٠١

وحيث يتحدث عن فيض الأرواح من روحه ، وفض الأجسام من جسمه فيقول :

وروحي لأرياح روح وكل ما    ترى حسنا في الكون من فيض طيني ٣١٣

وحيث يتحدث عن معناه ، وأن الأنبياء على اختلافهم إنما صدروا عن هذا المعنى السابق ، واستمدوا شرائهم من شريعته ، فيقول :

وكلهـــم عـــن ســـبق معنـــاي بـدائري أو وارد مـن شـريعتي ٦٢٩

وهنا نتبين أن ابن الفارض حينما يتحدث عن القطب ، وعما يجري مجرى القطب من روح ومعنى ، فإنما يتحدث عن حقيقة جامعة قديمة ، تذكرنا بما يقوله ابن عربي عن القطب من أنه الكون الجامع والعالم الصغير الذي تتجلي فيه الجمعية الإلهية الني احق من أجلها أن يسمى حقيقة الله وصورته . وروح العالم وعلته .

على أن ابن الفارض لا يستعمل وحده لفظ " القطب " بهذا المعنى ، بل يشاركه في ذلك ابن عربي والجليلي ، وإن كان مختلفين عنه في أنهما يطلقان على الإنسان الكامل الحادث اسم " القطب " أيضا : فالقطب بمعنى الإنسان الكامل هو عند هذين الصوفيين اسم عام يطلق على كل إنسان متحقق بالكمال . سواء في ذلك الأنبياء والأولياء . وقد أطلق الجيلي بصفة خاصة لفظ " القطب " إطلاقا ، إذ جعله شاملا للحقيقة المحمدية القديمة ، ولكل إنسان كامل حادث فقال إن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور حوله أفلاك الوجود من اوله إلى آخره ، وإنه واحد إلى أبد الآبدين ، ولكن له تنوع في ملابس وظهور في كنائس ، على حد تعبير الجيلي نفسه ، ومن هنا نتبين أن القطب قد يكون حقيقة كلية جامعة قديمة ، وهو بهذا المعنى لا بدل إلا على " الحقيقة المحمدية " : وقد يكون فردا جزئيا حادثا من أفراد الإنسان الكامل ، الذي وجد منذ آدم ، وظهر

في كل زمان بصورة نبي أو ولي وهو بهذا لا يدل على اللقطب الحسي الذي يختلف عند ابن الفارض وعند الجيلي وابن عربي نفسيهما ، عن القطب المعنوي ، فإذا طبقتا هذين المعنيين على مُحَّد ﷺ ، رأينا أنه قطب حسي بمعنى الإنسان الكامل من وجه ، وقطب معنوى بمعنى أنه القطب الأولى ، أو قطب الأقطاب المتعاقبين من وج آخر : فهو قطب حسي من ناحية كونه نبيا مرسلا ظهر بصورة النبوة التي ليست إلا مظهرا من مظاهر الإنسان الكامل الذي ظهر أولا في آدم ، ثن في بقية الأنبياء إلا مظهرا من مظاهر الإنسان الكامل الذي ظهر أولا في آدم ، ثم في بقية الأنبياء من بعده ، ثم زهر أخيرا في صورة مُحَّد النبي ، ثم ظهر بعد مُحَّد النبي في صور الخلفاء والأولياء ، وهو قطب معنوي من ناحية أنه أول المتعاقبين في الأزمنه المختلفة ، سواء في ذلك الأنبياء الذين جاءوا قبل مُحَّد النبي ، أم الخلفاء والأولياء الذين جاءوا بعد خاتم الأنبياء . ومعنى هذا أن ابن الفارض لا يجعل القطبية حظا مشتركا بين الحقيقة المحمدية وبيت أفراد الإنسان الكامل أي أنه لا يعني بالقطب ما يعنيه ابن عربي والجيلي في بعض الأحيان . وهو أنه عبارة عن الإنسان الكامل الذي هو قطب حسي ، أو صورة ظاهرة في نبي من الأنبياء الذين كان مُحَّد خاتمهم ، ولا في صورة ولي من الأولياء ، ولكنه يعني به دائما القطب المعنوي الذي هو حقيقة مُحَّد وروحه ، وهما قديمتان كانتا قبل أن يكون الخلق ، وقبل أن يكون الأنبياء ، وقبل أن يبعث مُحَّد النبي إلى الخلق بشيرا ونذيرا . وقبل أن يكون الخلفاء والأولياء الذين تعاقبوا في أزمنة مختلفة من بعده . وبعبارة أخرة يمكن أن يقال إن القطب الحسي من القطب المعنوي بمثابة الظاهر من

الباطن ، وإن ابن الفارض حين يتحدث عن القطب بلسان الاتحاد معه ، لا يعني إلا باطن القطبية الذي هو الحقيقة المحمدية ، لا ظاهرها الذي هو النبوة المحمدية ، أو نبوة غيره من الأنبياء السابقين ، او خلافة الخلفاء وولاية الأولياء اللاحقين . وهو في هذا متفق مع ابن عربي الذي يطلق مثله على الحقيقة المحمدية اسم " القطب " ويقصد به شيئا آخر غير القطب الذي هو الإنسان الكامل ، فابن عربي يرى أن جملة الأقطاب الكاملين في الأمم السابقة من عهد آدم إلى إلى زمان مُحَمَّد ﷺ خمسة وعشرون قطبا ، وأما القطب الواحد فهو روح مُحَمَّد ﷺ ، الممد لجميع الأنبياء والرسل والأقطاب منذ النشأة الآدمية إلى يوم القيامة .

وهذا يعني أن القطب هنا عبارة عن المنبع الذي يستمد منه كل علم إلهي الأنبياء والرسل والأولياء الذين كلهم من الأقطاب الكاملين ، الظاهرين بصورة الإنسان الكامل في كل زمان ، المتلقين علمهم ووحيهم وإلهامهم وقدرتهم على التصرف عن القطب الأول ، الذي هو واحد منذ الأزل ، والذي سيظل واحدا أبدا على الرغم من تعدد صوره . وتعاقب أفراده .

وهكذا نرى أن للقطب عند ابن عربي معنيين ، يختلف في أحدهما عن ابن الفارض ، ويتفق معه في الآخر . ويأتي الخلاف من أن ابن عربي قد يطلق اسم " القطب " على " الحقيقة المحمدية " . وعلى مُحَمَّد الرسول ، وعلى غير مُحَمَّد من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين ، في حين أن ابن الفارض يقصره على " الحقيقة المحمدية " ولا يمكن أن يدل عنده إلا عليها

، أو يشترك معه فيه الأقطاب الآخرون الذيت ليسوا في الحقيقة غير صور معينة لهذه القطبية الجامعة الكلية القديمة . أما اتفاقهما ففي أن كلا منهما يطلق على " الحقيقة المحمدية " اسم " القطب " ، ويعني به ما يعنيه الآخر ، وهو هذه الحقيقة الازلية الفياضة بالوجود والعلم والقدرة ، على كل نبي أو ولي ظهر في هذا الزمان او ذاك .

على أن ابن عربي في حديثه عن " الحقيقة المحمدية " لم يقتصر كابن الفارض على تسميتها بالقطب ، بل إنه كان أغنى ألفاظا ، وأخصب اصطلاحا من شاعرنا : فهو يسميها بغير " القطب " من الأسماء التي لعلها أدل على حقيقتها وأمنع لوقوع الخلط بينهما وبين القطب الحسي عندما تذكر باسم القطب . كأن يسميها " الكلمة ، و " روح مُحَّد " و " حقيقة الحقائق " . و " العقل الأول " و " الروح الأعظم " و " الحق المخلوق به" . ردد ابن عربي هذه الاصطلاحات وكثيرا غيرها ، ودل بها على " الحقيقة المحمدية " في حين أن ابن الفارض لم يستعمل في الدلالة عليها سوى لفظ " القطب " الذي ذكره صراحة ، وتحدث بلسان الجمع معه في البيتين ٥٠٠ و ٥٠١ ، وقد يفهم حديثه في بعض المواطن على أن لفظ " المعنى " (البيت ٦٢٩ ) ، مرادفان له .

ولعل وفرة الاصطلاحات التي يدل بها ابن عربي على " الحقيقة المحمدية " وقلتها عند ابن الفارض ، ترجع إلى سببين : أحدهما أن ابن عربي كان أعلم بالمذاهب الفلسفية ، وأعرف باصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين وغير الإسلاميين ، وأقدر علة استغلالها ، وتغذية مذهبه بها

على نحو ما تظهرنا كتبه الكثير لاسيما " الفتوحات المكية " و " فصوص الحكم " : فالكلمة التي قال بها فيلون اليهودي وفلاسفة المسيحيين ، والعقل الأول الذي قال به أفلوطين والإسلاماعيلية الباطنية ، نجدهما ونجد غيرهما عند ابن عربي ، ونلاحظ أنه إنما يعني بذلك الحقيقة المحمدية ، وثانيهما أن ابن الفارض ، كان شاعرا يخضع لما يخضع له الشعراء عادة من قيود الشعر كالوزن والقافية وما إليها ، بخلاف ابن عربي ، الذي – وإن كان شاعرا يعتمد في بعض الأحيان على النظم في التعبير عن أفكاره – كان أغلب ما كان ناثرا يعالج المسائل الصوفية الخالصة ، أو الصوفية ذات الصبغة الفلسفية ، بأسلوب الناثرين لا بشعر الشعراء ونظم الناظمين ، فكان طبيعيا والحالة هذه أن يسبق مجال اللفظ والعبارة عند ابن الفارض ، على حين يتسع عند ابن عربي . ولو سلمنا جدلا بأن ابن الفارض كان كابن عربي على علم بالمذاهب والاصطلاحات الفلسفية ، لكاتن في تقيده بقيود الشعر حائلا يحول بينه وبين استغلالها ، ودافعا يحمله على ألا يصطنع منها إلا ما كان متمشيا مع وزن الشعر وملائما لحكم القافية ، ولما كان يعمد إليه ابن الفارض من محسنات بديعية فاض بها شعره ، ومن غريب المصادفات أن جاء أكثر ما يعبر به ابن الفارض عن الحقيقة المحمدية مستمدا من معجم التصوف ، في حين أن بعضه جاء حظا مشتركا بين معجم التصوف ومعجم الفلسفة ،

وليس أدل على ذلك من لفظه " القطب " وهي أظهر ما يدل به على الحقيقة المحمدية ، فهى لفظة صوفية خالصة . ومن لفظتي " الروح "

و " المعنى " اللتين ترادفان " القطب " عنده ، فإنهما شائعتان بين التصوف والفلسفة .

٤ – ومهما يكن من شئ ، فقد استطاع ابن الفارض – على الرغم من أنه كان شاعرا مثقلا بقيود الشعر وضيق مجال العبارة فيه – أن يقدم لنا نظرية في القطبية ، أو في الحقيقة المحمدية تنطوي في جوهرها على كثير من معاني الصوفية والفلسفية التي لا تقل في قيمتها عن نظرية ابن عربي المقابلة .

على أن نظرية ابن الفارض في القطبية ليست بالمعنى الذي يفهم عند الكلام على نظرية في العلم أو في الفلسفة ، وإنما نحن نسميها نظرية تجوزا ، وذلك لأنها لا تكاد تنفصل عن الحالة النفسية لصاحبها ، ولا عن شعوره بالاتحاد مع القطب الذي يعبر به عن الحقيقة المحمدية ، ويصف لنا تحققه بمقام الجمع معه ، فهي من هذه الناحية مثلها كمثل نظريته في الوحدة ، بل لعلها لا تختلف عنها إلا في أن شعور ابن الفارض بالاتحاد مع الذات الإلهية شعور بالاتحاد مع الوجود المطلق عن كل تعين ، في حين أن شعوه بالاتحاد مع القطب شعور بالاتحاد مع الوجود في تعينه الأول الذي هو الحقيقة المحمدية الجامعة لكل تعين فاض منها وصدر عنها بعد ذلك . ومع ذلك فإن حديث ابن الفارض عن القطب بلسان الجمع معه والاتحاد به مختلف في حقيقته : فهل هو ذلك مجرد معبر عن حقيقة القطب ومنزلته من الله ومن العالم ، أو هل هو مدع لنفسه وراثة مقام هذا القطب ، ومتحقق تحققا فعليا بما كان له من كمال العلم وكمال القدرة على التصرف ؟؟

فسعيد الدين الفرغاني ، وهو أحد شراح " التائية الكبرى " يرى أنه ليس من المسلم أن يكون كلام ابن الفارض فيما يتعلق بالحقيقة المحمدية على سبيل دعوى الوراثة ، لأن لذلك أمارات لم يظهر على ابن الفارض شئ منها أصلا طوال حياته ، ومن جملة هذه الأمارات أن يكون خاتم الولاية المحمدية ، وأن يكون له أتباع كثيرون أصحاب أذواق عالية ، واقفون في مكان الدعوة والتمكين ، وهو لم يظهر منه شئ من هذا ، فتعين إذن أن يكون مراده نقل صورة هذا المقام المحمدي بصورته هو ولكننا نخالف الفرغاني فيما يذهب إليه هنا ، فحياة ابن الفارض الصوفية وتقلبه في أطوار الحب هذا التقلب الذي انتهى به إلى الفناء عن نفسه والاتحاد بذات محبوبته المطلقة ، وما كان له من تحقق بالعلم اللدني ، وما صدر عنه من خوارق " وإن كانت أقل مرتبة من الكرامات ، كل أولئك شواهد صدق تدل على أنه ليس م يمنع من أن يكون الرجل قد تحققا فعليا بمقام الجمع مع الحقيقة المحمدية على نحو ما تحقق قبل ذلك بمقام الجمع مع الذات الإلهية .

وحسبنا أن ننظر في الأبيات التالية :

وكل الورى أبناء آدم غير أني ... حزت صحو الجمع من بين إخواتي ٣١١

فسمعي كليمي وقلبي منبأ ... بأحمد رؤيا مقلة أحمدية

وروحي للأرواح روح وكلما ... ترى حسنا في الكون من فيض طيني

فذر لي ما قبل الظهور عرفته ... خصوصا وبي لم تدر في الذر رفقتي

وفي الأبيات التالية أيضا :

وقـد جـاءني مـني رسـول عليـه مـا عنت عزيبي حريص لرأفة ٤٥٧

فحكمـي مـن نفسـي عليهـا قضـيته ولمـا تولـت أمرهـا مـا توالـت

ومن عهد عهدي قبل عصر عناصري إلى دار بعـث قبـل إنـذار بعثـة

إلى رســولا كنــت مــني مرســلا وذاتي بآياتي على استدلت ٤٦٠

لنتبين أن ابن الفارض إنما يتحدث بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية ، أو بلسان الواصل إلى مقام صحو الجمع الذي اختص به مُحَّد عليه الصلاة والسلام من دون بقية الأنبياء . فيظهرنا وكأنه يتحدث عن نفسه ، على أنه حائز لصحو الجمع . وأن روحه فياضة بالأرواح . وطينته فياضة بالصور والأشباح ، وعلى أنه أرسل من نفسه إلى نفسه ، أي أنه كان نبيا قبل أن يبعث إلى الخلق بالرسالة : وهو في هذا كله إنما يستند أو يشير إلى ماروي من الأحاديث التي تثبت قدم مُحَّد من حيث الحقيقة . والتي لا ندري أهي ثابتة صحيحة . أم منحولة موضعة أجرها واضعوها على لسان النبي عليه الصلاة والسلام ، وكان منها قوله : " أنا أول الناس في الخلق"، وقوله : " أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر " . وقوله : "كنت نبيا وآدام بين الماء والطين " .

وإذا كان ذلك فقد تبين إذن أن لابن الفارض مذهبا في الحقيقة المحمدية . وأن مثل مذهبه في هذه الحقيقة وجمعيتها لكل الحقائق التي فاضت منها ، كمثل مذهبه في الذات الإلهية ووحدتها التي استوعبت كل

الذوات الأخرى ، لاسيما أن الحقيقة المحمدية ، كما يتحدث عنها ابن الفارض بلسان القطب ، ليست إلا صورة ثانية من صور الوحدة ، تعبر عن معنى خاص من معانيها . وهو تجلي الذات الإلهية أولا في الحقيقة المحمدية الجامعة لكل شئ ، ثم فيض الموجودات المعينة بعد ذلك من هذه الحقيقة الجامعة : إذ الذات قبل تنزلها من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية هي ، كما قلنا في غير هذا الموضع ، الوجود المطلق عن كل تعين ، والحقيقة المحمدية أو القطب المعنوي هو هذه الذات مع التعين الأول : فالذات الإلهية والقطب المعنوي هما إذن حضرتان جامعتان . تظهر الوحدة في إحداهما مجردة عن كل تعين ، وتظهر في الأخرى مع التعين الأول الذي هو أصل في كل تعين ، ومصدر لكل علم ، ومنبع لكل حياة في كل كائن . يضاف إلى هذا أن مذهب ابن الفارض في القطبية كمذهبه في الذات الإلهية من حيث إن كلا منهما يعد ثمرة من ثمرات حبه ، نفحة من نفحات ذوقه ووجده ، يتحدث في أحدهما عن القطب بلسان الجمع معه ، ويتحدث في ثانيهما عن الذات الإلهية بلسان الاتحاد بها والفناء فيها وهو في كلا المذهبين إنما يضفي عليهما هذا الثوب النفسي الجميل الذي نسجت خيوطه من خلجان نفسه ، ولمعات قلبه .

على أن الدكتور أبا العلا عفيفي قد ذهب في بحث له عن " نظريات الإسلاميين في الكلمة " إلى " أننا لا نجد قبل الإسماعيلية ولا بعدهم سوى ابن عربي من اعتبر القطب " الحقيقة المحمدية " مبدأ كليا عاما ساريا في الكون بأسره ، وأصلا لكل علم وكل حياة وكل خلق ، أو اعتبره والله عينا واحدة وحقيقة واحدة : فإن ابن عربي لا ينظر إلى " القطب " نظرة باقي

الصوفية إليه ، لأن قطبه ليس وليا من الأولياء ، ولا نبيا من الأنبياء ، بل قوة عاقلة يظهر أثرها في العالم أجمع " . ولكننا قد رأينا فيما سبق أن القطب في اصطلاح ابن الفارض ومذهبه لا يختلف في منطوقة ومفهومة عما هو عليه عند ابن عربي . وسنرى مما سنورده بعد من تفصيل المعاني الصوفية والفلسفية التي تنطوي عليها قطبية ابن الفارض ، أن للقطب عند شاعرنا وعند الشيخ الأكبر حقيقة واحدة قوامها فكرة واحدة هي أن القطب مبدأ الوجود وأصل الحياة والتكوين ، وواسطة الخلق ، ومنبع العلم، ومفيض القدرة على التصرف الأمر الذي يترتب عليه أن تنتقي دعوى الدكتور عفيفي التي جعل فيها من ابن عربي بدعا من الصوفية ، وفذا بينهم ، لم يسبقه أحد ، ولم يلحق به أحد في القول بشئ مما قاله في القطب بهذا المعنى ، لاسيما قبل الإسماعيلية وبعدهم ، فأنكر بذلك ما لابن الفارض من كلام في القطبية لا يقل في قيمته الصوفية والفلسفية عن كلام ابن عربي : فامتأمل في تائية ابن الفارض الكبرى ، يلاحظ أن وجود القطب قديم ، سابق على وجود آدم نفسه ، وأن هذا القطب علة الوجود هو عين ما يقوله ابن عربي إذ يعتبر الحقيقة المحمدية ( وهي مرادف عنده للقطب ) مبأ للتكوين والحياة والتدبير في الكون . وكذلك يلاحظ أن ابن الفارض يبين أن القطب و الأصل الذي يستمد منه كل علم باطني ، وكل وحي إلهي كما أنه المنبع الفياض بمعجزات الأنبياء السابقين في وجودهم الزماني على وجود مُحَمَّد الرسول عليه السلام ، وبكرامات الأولياء وأهلى الدعوة إلى طريق الحق ممن جاءوا بعده ، والقطبية بهذا الوجه لا تكاد تعدوا ما يسميه ابن عربي " مشكاة خاتم الرسل " التي لها في قلب كل

إنسان كامل شاع من النور ، وهذا الشعاع قد يكون لدى بعض الآخر قدرة على التصرف في ظواهر الكون ، غير أن هذا الشعاع ليس إلا معجزة بالنسبة إلى الإنسان الكامل الظاهر بصورة نبي من الأنبياء المرسلين، وإلا كرامة بالنسبة إلى هذا الإنسان الكامل الظاهر بصورة ولي من الأولياء الصالحين : فالمعجزة والكرامة على هذا النحو شعاعان من أشعة " مشكاة خاتم الرسل " كما يقول ابن عربي ، ومظهران من مظاهر " القطب " كما يقول ابن الفارض ، وكما سنتين هذا كله فيما يلي ، بحيث نضع نظرية ابن الفارض في القطبية في موضعها اللائق بين النظريات الفلسفية والصوفية التي يمكن أن يكون بينهما وبين نظرية شاعرنا أوجه شبه أو تقارب في الفكرة الجوهرية أو في التفصيلات المتفرعة على هذه الفكرة : فمما لا شك فيه أن حديث ابن الفارض عن القطب وحقيقته ، ووصفه لآثاره في الوجود وفي العالم والعمل ، فوق ما ينفيان من دعوى الدكتور عفيفي أن ابن عربي كان نسيج وحده بين الصوفية في وضع نظرية في القطبية ، فإنهما يذكراننا بنظريات وعقائد فلسفية وغير فلسفية ، بعضها إسلامي وبعضها الآخر غريب عن الإسلام كنظرية فيلون اليهودي والمسيحيين في " الكلمة " ونظرية أفلوطين في " الفيض " عامة ، وفيض النفوس الجزئية من النفس الكلية في " النور المحمدي " وعقيدة الإسماعيلية الباطنية في " الإمام المعصوم " : فكل أولئك نظريات وعقائد تتفق إلى حد ما ونظرية ابن الفارض في القطبية ، التي تدور مثلها حول فكرة رئيسية واحدة ، هي أن الموجودات الروحية والمادية على السواء قد صدرت عن حقيقة واحدة ، وفاضت من قوة واحدة ، كانت واسطة بينها وبين الوجود

فكما أن للكلمة عند فيلون وفلاسفة المسيحيين ، وللعقل الأول عند أفلوطين ، وللنور المحمدي عند الشيعة ، وللإمام عند الإسماعيلية الباطنية وجودا سابقا على وجود الكائنات ، فكذلك للقطب من حيث هو حقيقة مُحَّدية عند ابن الفارض وجود متقدم على وجود المخلوقات ، بل على وجوده هو كنبي مبعوث ختمت به النبوة الظاهرة بصورة الرسالة وإنذار الناس وهدايتهم إلى الإسلام .

ويتبين هذا كله من خلال التفصيلات التي تقدمها فيما يلي :

٥ – فابن الفارض يظهرنا في حديثه بلسان القطب وبلسان الحائز لصحو الجمع ، على أن الحقيقة المحمدية أزلية . وأقدم من الوجود كله ، ومنبع فياض بكل ما في عالم الغيب من أرواح ، وبكل ما في عالم الشهادة من صور وأشباح ، لولاها لما كان وجود أو شهود أو عهود . وهذا يعني أن هذه الحقيقة المحمدية هي المخلوق الأول الذي أبدعه الله ، أو هي الفيض الأول الذي فاض من ذات الله ، والذي خاطبه الله في الأزل بقوله: " لولاك ما خلقت الخلق " والكائنات الروحية إنما تصدر عن باطن هذه الحقيقة ، في حين أن الكائنات المادية تفيض من ظاهرها . وإلى هذه المعاني كلها يشير ابن الفارض بقوله :

وروحـــي لـــلأرواح روح وكـــل مـــا ترى حسنا في الكون من فيض طيني ٣١٣

وبقوله :

ولا فلـــك إلا ومـــن نـــور باطـــني به ملك يتهدى الهدى بمشيئي ٤٦٤

ولا قطر إلا حل من فيض ظاهري    به قطرة عنها السحائب سحت ٤٦٥

وبقوله :

ولـولاي لم يوجـد وجـود ولم يكـن    شـهود ولم تعهـد عهـود بذمـة ٤٦٤

ولا قطـر إلا حـل مـن فـيض ظـاهري    به قطرة عنها السحائب سحت ٤٦٥

وبقوله :

ولـولاي لم يوجـد وجـود ولم يكـن    شـهود ولم تعهـد عهـود بذمة ٦٣٧

فـلا حـي إلا عـن حيـاتي حياتـه    وطوع مرادي كل نفس مريدة ٦٣٨

ويذهب ابن الفارض أيضا إلى الحقيقة المحمدية تظهر في عالم التركيب متخيلة في الصور . كما تظهر في عالم العقل متجلية في المعاني ، وكما تظهر أيضا في كل مشاهدة كشفية تحصل في عالي الملكوت والجبروت اللذين فوق عالمي المحسوس والمعقول ، واللذين تدق معرفتهما على الوهم ، وتجل عن الفهم ، وتكون من حظ الروح وحدها . وهو إنما يعني بهذا أن كل ما تشمل عليه عوالم الحس والعقل والروح ، ليس إلا تجليات تفصيلية حادثة صادرة عن حقيقة جامعة لها ، مشتملة عليها هي حقيقة القطب الواحدة القديمة ، الفياضة بهذه التجليات ، كما يدل على ذلك قوله :

وفي عـالم التركيـب في كـل صـورة    ظهرت بمعنى عنه بالحسن زينتي ٦٤٢

وفي كـل معـنى لم تبنـه مظـاهري    تصـورت لا في صـورة هيكليـة

وفيمهـا تـواه الـروح كشـف فراسـة    خفيت عن المعنى المعني بدقة ٦٤٤

٦ – ونحن إذا أنعمنا النظرفيما يثبته ابن الفارض هنا من المعاني التي تدل كلها على أن حقيقة القطب قديمة فياضة ، وجدنا أن بينها وبين بعض الأفكار الفلسفية اليهودين والمسيحية والأفلاطونية الجديدة كثيرا من أوجه الشبه :

فالفلسفة اليهودية القديمة تحدثنا بأن الله قال كلمته فكان العالم : أي أن العالم أثر صادر عن كلمة الله . وفلاسفة اليهود المتأثرون بالفلسفة اليونانية يصفون كلمة الله بأنها حافظة للكون ، مدبرة له ، وبأنها مصدر الوحي والنبوة والشرائع : ففيلون اليهودي الإسكندري يذهب إلى أن العناية الإلهية لا تصل إلى العالم مباشرة ، بل عن طريق وسطاء ، وأن الوسيط الأول من هؤلاء الوسطاء هو " اللوغوس (logos) أو " الكلمة"، أو ابن الله ، أو الكاهن الأعظم الذي تليه الحكمة ، فآدم الأول، فلملائكة ، فنفس الله ، فالقوات الكثيرة . والذي يعنينا هنا هو أن نلاحظ أن تسمية ابن الفارض للحقيقة المحمدية باسم القطب ، تقرب من تسمية فيلون للكلمة باسم الكاهن الأعظم . وإن ما يقرره ابن الفارض أنه لولا القطب لما كان وجود أو شهود أو عهود ، ومن أن مُحَّدا القطب ، وإن كان ابنا لآدم من حيث الصورة العنصرية ، إلا أنه أب من حيث المعنى الروحي القديم ( البيت ٦٣٠ من التائية الكبرى )

ومن أن منبع فياض بكل حياة ، إنما يشير إلى ما قا لته الفلسفة اليهودية القديمة من أن العالم أثر صادر عن كلمة الله ، وما قاله فلاسفة اليهود المتأثرون بالفلسفة اليونانية من أن كلمة الله هي منبع الوحي والنبوة

والشرائع ، وما قاله فيلون اليهودي من أن آدم الأول إنما هو أثر من الآثار الصادرة عن الوسيط الأول أو الكاهن الأعظم .

٧ - وقطبية ابن الفارض من حيث هي مبدأ للوجود ، ومنبع للشهود ، وأصل للعهود ، لولاها لما كان شئ من هذا كله ، تشبه " الكلمة التي يصورها " إنجيل يوحنا " على أنها مبدأ الخلق الذي عنه وبه كل شئ وبغير هذه الكلمة لم يكن شئ ليكون : فهي المشتملة على الحياة ، والحياة هي نور الناس ، وهذا النور هو الذي كون به العالم : فالكلمة المسيحية هي ابن الله وصورته ، والواسطة في خلق العالم ، والروح الساري في الكون ، المفيض للحياة والنور . وهي كذلك تظهر في أتباع المسيح ، وتمدهم بالعلم والمعرفة . ونحن إذا تدبرنا قطبية ابن الفارض والكلمة المسيحية ، ووازنا بينهما ، استخلصنا أن القطب الذي لولاه لما كان الوجود ، شبيه بالكلمة التي كانت واسطة في خلق العالم ، وأن القطب الذي هو منبع الشهود ( العلم الباطن والمكاشفة الروحية ) وأصل العهود ( المواثيق والشرائع ) ، يشبه الكلمة من حيث هي ابن الله ، في أنه ظاهر بروحه في أتباعه ، يفيض عليهم كل علم ومعرفة . ولعل كل ما هنالك من فرق بين قطب ابن الفارض وبين كلمة المسيحية ، هو أن هذه تعني بالكلمة كلمة الله التي تجسدت وتشخصت في المسيح ، في حين أن ابن الفارض يعني بالقطب الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي .

٨ - ولا يقف الأمر في هذا التشابه عند هذا الحد ، بل هو يتجاوز إلى نظرية الفيض عن أفلوين : فقول ابن الفارض بأن روحه روح للأرواح ،

وطينته فياضة بكل ما هو حسن في الكون ( البيت ٣١٣ من التائية الكبرى ) ، وقوله بأن ما في العالم الباطن مستمد من باطن القطب ، وما في عالم الظاهر مستمد من ظاهره ، كل أولئك يذكرنا بنظرية أفلوطين التي تقرر أنه عن " الواحد " يصدر " العقل الأول " الذي هو صورة لهذا الواحد المطلق وأول فيض منه ، وأنه عن هذا العقل الأول تصدر " النفس الكلية " التي تصدر عنها الكائنات الروحية والمادية : فالقطب باعتباره عند ابن الفارض أول تعين فاضت منه الكائنات جميعا ، سواء ما كان منها في عالم الباطن أم في عالم الظاهر ، يمكن أن يكون مقابلا من هذه الناحية للعقل الأول هو في الأفلاطونية الجديدة أول فيض من الواحد . وما يعبر عنه ابن الفارض في البيت ٤٦٤ من تائية الكبرى " بنور الباطن " يمكن أن يكون مقابلا لما يسميه أفلوطين " بالنفس الكلية " كما أن ما يطلق عليه ابن الفارض ، في البيت ٤٦٥ من القصيدة نفسها ، اسم " فيض الظاهر " وفي البيت ٣١٣ " فيض لطينة " ، يمكن أن يكون مقابلا لما يعرف في سلسلة فيوضات أفلوطين باسم " المادة غير المصورة " . ومن هنا يمكن أن نقابل بين مراتب الوجود عند ابن الفارض ، وبين سلسلة الفيوضات عند أفلوطين ، على الوجه التالي : الذات الأحدية = الواحد ، القطب = العقل ، روح القطب أو نور باطنه = النفس الكلية ، طينة القطب أو فيض ظاهره = المادة غير المصورة ، غير أنه ينبغي أن نلاحظ هنا أن روح القطب أو نور باطنة وطينته أو فيض ظاهره ليسا فيضين صادرين عن القطب ، كما هو الشأن في النفس الكلية والمادة غير المصورة فإنهما عند أفلوطين فيضان يصدر كل منهما من الفيض الذي يتقدمه ،

وإنما روح القطب وطينته هما عند ابن الفارض عين القطب وحقيقته : تفيض من الأولى الأرواح ، وتصدر عن الثانية الصور والأشباح . ومن هنا نتبين أن منزلة القطب الفارضي من الذات الإهية ، ومن الكائنات الروحية والمادية ، هي منزلة العقل الأول الأفلوطيني من الواحد ومما تحت هذا العقل من الفيوضات الأخرى ، لاسيما أن القطب الفارضي بحكم كونه أول مخلوق صدر عن الذات الإلهية مباشرة ، يشبه شبها قويا العقل الأول الأفلوطيني في أنه أول فيض صدر عن الواحد .

٩ – وإذا كان القطب أو الروح المحمدي من حيث هو حقيقة كلية جامعة قديما ، وكان وجوده أقدم من وجود العالم الذي ليست الكائنات فيه إلا تفصيلات لهذه الحقيقة الكلية الجامعة ، فقد كان طبيعيا أن يصور لنا ابن الفارض ما كان عليه العالم في حالته الأولى أي حين كانت حقائقه ووجوداته مجتمعه في حقيقة القطب ، وقبل أن تخرج هذه الحقائق والوجودات من التعين الأول الجامع لها ، إلى التعينات المتعددة التي تظهر فيها ، وتتعين بها تعينا جزئيا بعد أن كان كليا . والحق أن ابن الفارض قد قدم لنا في الصدد كلاما أقل ما يوصف به أدنى ما يكون إلى نظرية في الفلسفة الكونية منه إلى كلام الصوفية المتحدثين بلسان الذوق والوجد : فالقطب أو الروح المحمدي كان عند ابن الفارض مطبوعا على العلم ، أي أنه كان عالما بحقائق الأشياء التي في " عالم الذر " ، حين كان متحدا بالروح الأعظم ، وإن القطب قد اختص بهذا العلم فعرف كل شئ في عالم الأمر ، في حين أن غيره من الأرواح لم تعرف عنه شيئا . وانظر إلى قوله في هذا البيت :

فذر لي ما قبـــل الظـــهور عرفته خصوصا وبي لم تدر قي الذر فقتي ٣١٤

لتتبين أن القطب هنا كان عالما بالأرواح في عالم الأمر قبل أن تتعين هذه الأرواح في عالم الذر ، وأن الحقيقة الروحية لهذا القطب كانت جماعا لتعينات الحقائق الروحية الأخرى ، وأنه عبارة عن وحدة كلية ، وروح جامع لكل الأرواح الجزئية الأخرى . وهذا ينبني عليه أن يكون القطب مطلقا عن كل قيد ، مترفعا على كل حد ، إليه تتجه كل الجهات ، وفيه تلتقي جميع الاتجاهات . وانظر إلى قول ابن الفارض في هذين البيتين :

ومن كان فوق التحت والفوق تحته إلى وجهه الهادى عنت كل وجهة ٤٦٨

فتحت الثرى فوق الأثير لرتق ما فتقت وفتق تالرتق ظاهر سنتي ٤٦٩

لتتبين منزلة القطب من العالم ، وأي فرق بين حقيقة هذا القطب الجامعة القديمة وبين جهات العالم المفصلة له تفصيلا حادثا . هذا من جهة ، ولتبين من جهة أخرى أن ابن الفارض إنما يقدم لنا ، في هذين البيتين ، النظرية الإسلامية الواردة في القرآن عن خلق العالم ، وحالته التي كان عليها في البدء . وأي فرق بين هذه الحالة وبين حالته التي أصبح عليها بعد ذلك ، فعند شاعرنا أن ما فوق الأثير عين ما تحت الثري ، أي أن كل ما في الكون من أجرام سماوية وأرضية ، وما بين السموات والأرض ، كان البدء يؤلف وحدة جامعة لا فرق فيها بين الفوق والتحت ، وهذه الحالة التي كان عليها العالم في بادئ أمره . هي حالة الجمعية في حقيقة القطب وروحه ، وهي التي يعبر عنها ابن الفارض بلفظة " الرتق " وقد ظل العالم على هذه الحال من الرتق الذي تنتفي معه الجهات وتلتقي فيه الأضداد ،

حتى خرج إلى حالة التفصيل ، وهي التي يعبر عنها ابن الفارض بلفظ " الفتق " . ففتقت السموات والأرض بعد الرتق ، وفصلت الجهات بعد الإجمال ، وفرقت الأضداد بعد الاجتماع . وظاهر هنا أن ابن الفارض يشير إلى قوله تعالى : " أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما " ، وهو ما ذهب المفسرون في تفسيره إلى السموات والأرض كانتا شيئا واحدا يوم خلقهما الله ، ثم فتقهما بالهواء الذي جعل بينهما ، وإلى السموات كانت سماء واحدة ففتقها الله إلى سبع سموات ، وأن الأرض كانت أرضا واحدة ففتقها الله إلى سبع أرضين . والغرض الذي يرمي إليه ابن الفارض من إظهارنا على انتقال العالم من حالة الرتق إلى حالة الفتق ، هو إثبات العلاقة بين القطب باعتباره أقدم مخلوق خلقه الله ، وبين العالم باعتباره حقيقة مشتملا عليها في حقيقة هذا القطب بادئ الأمر ، وباعتباره كائنات حادثة وصورا متعددة بعد ذلك . ومن هنا يمكن أن يقال معه إن العالم وقد انطوت حقائقه واندرجت في حقيقة القطب كان في حالة الرتق ، فلما فصلت هذه الحقائق وبرزت . وتنوعت مظاهرها وتعينت ، خرج العالم من حالة الرتق إلى حالة الفتق : فكأنه يريد أن يقول إن باطن القطب يقابله في القدم الرتق ، في حين أن ظاهرة يقابله في الحدوث الفتق .

وإذا كان العالم على ما أبان ابن الفارض من الرتق أو الوحدة الجامعة التي تقابل باطن القطب ، فقد أظهرنا الشاعر على طائفة من الأصناف التي نتبين من خلالها ما كان عليه العالم في حالته :

١ – فقد كان العالم ولا جهات فيه ، لأن الجهة تستلزم الأين ، والأين يقتضي التشتت والتفرقة :

ولا شبـــهة والجمع عين تيقن ولا جهة والأين بين تشتتي ٤٧٠

٢ – وكان العالم وليس فيه أزمنة معدودة ، ولا مدد محدودة ، لأن المد حد، والحد مؤد إلى الشرك :

ولا عدة والعد كالحد قاطع ولا مدة والحد شرك مؤقت ٤٧١

٣ – وكان العالم وليس فيه مع الله ند ، إذ من شأن الند أن يخالف نده وينقض ما عقده ، كما أنه كان وليس قيه لله ضد ، إذ من شأن الضد أن يجعل إلى جانب الله إلها آخر قد يخلق مختلفا من الخلق الذي خلقه الإله الحقيقي :

ولا نـــد في الـــدارين يقضـــي مـــا بنيت ويمضي أمره حكم إمرتي ٤٧٢

ولا ضـد في الكـونين والخلـق مـا تـرى بهم للتساوي من تفاوت خلقتي ٤٧٣

وهكذا نتبين مع ابن الفارض أية صورة كان عليها العالم عندما كان منطويا في هذه الحقيقة الكلية وهي حقيقة القطب التي كانت قبل أن يكون أي تعين: وحدة في الزمان ، ووحدة في المكان ، ووحدة في الألوهية، ووحدة في الحقيقة الكلية. وهذه الوحدة الجامعة للأزمنة المعدودة، المستوعبة للأمكنة المحدودة ، المستهلكة لغير ذلك من ألوان التعينات ، هي أخص خصائص ذلك التعين الأول الذي أبدعه الله منذ الأزل ، وأجمل

فيه كل التعينات الجزئية ، ثم فصلها منه بعد ذلك ، فكان ما كان مما يعد ويحد ، ومما له ند وضد .

١٠ – والقطب الذي هو أقدم من وجود العالم ، وأصل في تعيناته ، هو كذلك منبع العلم ومفيض العرفان . وقد سبقت الإشارة إلى أن مُحَمَّدا من حيث هو قطب أو حقيقة قد عرف الذر وهو تعينات الأرواح الإنسانية ، وأن معرفته به قديما حقيقته وروحه ، أي أنها كانت قبل أن يبرز هذا الذر من عالم الأمر الخلق . ومن هنا نرى ابن الفارض يتسامى بقطبيته من حيث العالم ، فينهي عن وصف القطب بالمعارف ، أو نعته بأي نعت أو لقب أو كنية ، إذ أن هذا كله إن صح بالقياس إلى أتباعه ، فإنه لايصح بالقياس إليه وهو ما هو من علو وكمال وجمعية ، لا سيما أن أحد من أتباع هذا القطب لو سئل عن المعنى من المعاني ، لأتى في إجابته بما يحل عن الوهم ويدق على الفهم ، وهو في هذا إنما يصدر عن أصل الفطرة المحمدية ، ومنبع علمها ، ويجني ثمر العرفان من فرع الفطنة المحمدية ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض في الأبيات التالية :

| | |
|---|---|
| وألـغ الكـني عـني ولا تلـغ الكنـا | بهـا فهـي مـن أثار صـيغة صـنعتي ٣١٦ |
| وعن لقبي بالمعارف ارجع فإن ترال | تنـــابز بالألقـــاب في الـــذكر تمقـــت |
| فأصــغر أتبــاعي علــى عــين قلبــه | عـــرائس أبكـــار المعـــارف زفـــت |
| جـنى ثمـر العرفـان مـن فـرع فطنـة | زكـابا تبـاعي وهـو مـن أصـل فطـرتي |
| فـإن سـيل عـن المعـنى أتـى بغرائـب | عن الفهم جلت بل عن الوهم دقت ٣٢٠ |

وهنا يتشابه ابن الفارض وابن عربي : فكما أن القطب عند ابن الفارض هو الذي تفيض فطرته بكل وجود ، وتفيض فطنته بكل علم ، فكذلك ابن عربي يرى " أن كل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ، ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ، وإن تأخرت طينته في الوجود ، فإنه بحقيقته موجود " .

وما يقال عن العلم ، يقال عن الحب : فكل من العلم والحب متفقان في أنهما صادران عن القطب ، مطبوعان فيه . وليس أدل على ذلك مما يذهب إليه ابن الفارض من أن كل ما أودع في الذر ( تعينات الأرواح الإنسانية ) من الحب إنما هو فيض من هذا الحب القديم الذي استوعبه القطب في عالم الأمر ، وظهر عنه في عالم الذر ، وعبر عنه الشاعر " بالولاء " في قوله :

فعـنى بـدا في الـذر الـولا ولي لبان ثدي الجمع مني درت ٥٠٣

١١ – وإذا كان الروح المحمدي عند ابن الفارض سابقا على الوجود، وفياضا بالعلم والحب ، وجامعا لكل الحقائق ، فقد رتب شاعرنا على ذلك نتائج لها قيمتها من حيث العلاقة بين هذا الروح المحمدي وبين الأنبياء السابقين على مُحَمَّد النبي ، والخلفاء والأولياء اللاحقين به ، فمحمد النبي ، إن كان من حيث الصورة العنصرية ابنا لآدم ، وإنه من حيث الروح أو المعنى أب له ، متقدم عليه وعلى أفراد الأنبياء الذين ليسوا في الحقيقة إلا فروعا لأصل واحد ، ومظاهر لحقيقة واحدة هي الحقيقة المحمدية التي اشتملت اشتمالا كليا على هذه الأفراد الجزئية ، كما يشتمل اللوح

المحفوظ على العناصر البسيطة قبل تركيبها . وهؤلاء الأنبياء لا يصدرون فيما دعوا إليه من الحق ، وما أوضحوا من الشرائع ، وما جرى على أيديهم من المعجزات ، إلا عن هذا الروح المحمدي الساري فيهم ، الممد لهم ، المتجلي على كل منهم بصورة معينة من صور الكمال أو بمعجزة خاصة من خوارق العادات ، فهم في هذا كله إنما ينهجون ، ولا يتجاوزون مواطئ خطوه . وما يقال عن الأنبياء المتقدمين على مُحَمَّد النبي ، المتأخرين عن الروح المحمدي ، أحرى بأن يقال عن الداعين إلى الحق من الخلفاء والعلماء والأولياء الذين هم متأخرون طبيعة وجودهم الزماني ، سواء عن وجود الروح المحمدي أم عن وجود النبي ، فهؤلاء جميعا لم يخرجوا في دعواتهم عن دائرته ، ولم يحاجوا الملحدين بغير حجته .

وإلى هذا كله يشير ابن الفارض بقوله :

وإني وإن كنت ابن آدم صورة ... فلي فيه معنى شاهد بأبوَتي ٦٣٠

ونفسي على حجر التجلي برشدها ... تجلت وفي حجر التجلي تربت

وفي المهد حزبي الأنبياء وفي عنا ... صري لوحي المحفوظ والفتح سورتي

وقبل فصالي دون تكليف ظاهري ... ختمت بشرعي الموضحي كل شرعة

فهم والأولى قالوا بقولهم على ... صراطي لم يعد مواطئ مشيتي

فيمن الدعاه السابقين إلي في ... يميني ويسر اللاحقين بيسرتي

ولا تحسبن الأمر عني خارجا ... فما ساد إلا داخل في عبودتي ٦٣٦

ويبني على هذا أن تكون منزلة نبوة محمد كمنزلة نبوة نبي آخر من الروح المحمدي أو المعنى المحمدي ، إلا أن محمدا النبي يفضل غيره من الأنبياء في أنه كان مرسلا من نفسه أي من ذاته القديمة الجامعة ، إلى نفسه باعتباره نبيا مرسلا ، في حين أن غيره من الأنبياء كان صادرا عن ذات أخرى غير ذواتهم ، وهي هذا الروح المحمدي القديم الجامع . وبعبارة أخرى يقال مع ابن الفارض إن محمدا النبي كان رسولا مبعوثا من نفسه باعتباره معنى كليا وروحا جامعا ، إلى نفسه بإعتباره صورة عنصرية معينة ظاهرة بمظهر من مظاهر الكمال وهو النبوة ، كما يشير إلى هذا المعنى الحديث القائل : " كنت نبيا بين الماء والطين " والذي يضمنه ابن الفارض هذين البيتين :

| | |
|---|---|
| ومن عهد عهدي قبل عصر عناصري | إلى دار بعث قبل إنذار بعثة ٤٥٩ |
| إلى رسولا كنت مني مرسلا | وذاتي بآياتي علي استدلت ٤٦٠ |

١٢ – هذه الفكرة الفارضية عن علاقة الروح المحمدي بمن تقدم على محمد النبي من الأنبياء ، يمكن أن نتبينها في وضوح إذا لاحظنا مع الشاعر الصوفي تفاصيلها التي أبان فيها عن حقيقة المعجزات وجوهر الشرائع . فكل أثر من آثار الكمال الظاهر على يد نبي من الأنبياء بصورة معجزة من المعجزات ، إنما هو في الحقيقة ناشئ عن سريان أثر من آثار الروح المحمدي الذي جمع منذ القدم أرواح الأنبياء وأشباحهم ، فالمعجات التي ظهرت على أيدي نوح وسليمان وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ، ليست في الحقيقة إلا تفصيلات لهذا الكمال المطلق الذي

انطوى عليه الروح المحمدي . وأفاض أسراره على هؤلاء الأنبياء نبيا بعد نبي . حتى كانت نبوة مُحَمَّد نفسه فختم بها على هذه النبوات وعلى ما صدر عن أصحابها من معجزات كما يدل على ذلك قول ابن الفارض في هذا البيت :

وجاء بأسرار الجـــميع مفيـــضها علينا لهم ختما على حين فترة ٦١٤

ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات ابن الفارض نفسه هو أن جميع الانبياء السابقين على مُحَمَّد الرسول عليه الصلاة والسلام ، لم يكونوا في أقوامهم إلا دعاة بما دعا إليه مفيض أسرار المعجزات عليهم وهو الروح المحمدي ، فكل نبي من لدن آدم إلى مُحَمَّد لم يخرج في دعوته عن تبعتيه للروح المحمدي ، مثلهم في ذلك كمثل الذين جاءوا بعد مُحَمَّد النبي من أهل الحق ، ودعوا إلى الله عن تبعيتهم له تبعية زمانية ظاهرة بصورة متعاقبة . ولعل كل ما هنالك من فرق بين الأنبياء السابقين على خاتمهم ، وبين اللاحقين به من دعاة الحق ، هو أن الأنبياء السابقين يسمون رسلا ، إذ أرسل كل منهم ليدعو قومه إلى الحق ، في حين أن من أتى بعد مُحَمَّد الرسول لا يسمى رسولا أو نبيا ، ولكنه عالم له منزلة النبي أو الرسول الذي كان قبل بعثة مُحَمَّد عليه الصلاة والسلام ، أو عارف من هؤلاء الذين يأخذون أنفسهم بالعزيمة ويعرفون باسم " أولى العزم " ، لاسيما أن النبوة أو الرسالة قد ختمت بمحمد ، فلا محل بعد ذلك لنبي أو رسول .

وانظر إلى ما يقول ابن الفارض عن دعاة الحق في هذ الأبيات :

ومـا مـنهم إلا وقـد كـان داعيـا بـه قومـه للحـق عـن تبعيـة ٦١٥

فعالمنا منهم نبي ومن دعا إلى الحق منا قام بالرسلية
وعارفنا في وقتنا الأحمدي من أولى العزم منهم آخذ بالعزيمة ٦١٧

لترى أنه يقسم أفراد الإنسان الكامل ، المستدين كمالهم في العلم والعمل من روح الأرواح وقطب الأقطاب ، إلى ثلاثة أقسام : (١) نبي مرسل ، وهو من جاء إلى قوم من الأقوام برسلة قبل خاتم الأنبياء : (٢) عالم كالنبي ، وهو من دعا إلى الحق بعد خاتم الأنبياء ، وكان في دعوته أشبه بالرسول . (٣) عارف أو ولي ، وهو من هذب نفسه ، وأخذها بالرياضة والاستقامة ، حتى أصبح أعرف بالله ، وأقدر على التصرف ممن لم تكمل نفوسهم .

ومثل هذا العارف كمثل العالم في أن ظهور كل منهما بعد خاتم الأنبياء وشترك الأنبياء والعلماء والعارفون في المصدر الأول الذي يتلقى عنه الأنبياء وحيهم ، والعلماء علمهم ، والعارفون معرفتهم . ولهذا كانوا جميعا شخصية واحدة من حيث الحقيقة ، وشخصيات متعددة من حيث ظهور فريق منهم بصورة النبي ، وفريق آخر بصورة العالم ، وفريق ثالث بصورة العارف . وبعبارة أخرى يقال مع ابن الفارض إن الأفراد الكاملين ، على اختلاف صورهم ، وتعدد أشخاص الحادثة ، قد ورثوا كمال العلم والعمل عن الروح المحمدي ، إلا أن علماء الأمة المحمدية يمتازون بأنهم في مرتبة هي أدنى ما تكون إلى مرتبة الأنبياء ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض في البيت التالي :

فعالمنا منهم نبي ومن دعا إلى الحق منا قام بالرسلية ٦١٦

وهنا يقرب ابن الفارض من ابن عربي فيما يراه هذا الأخير من أنه إذا ورث ولي الأولياء علم الباطن عن نبي من الأنبياء مثل موسى وعيسى عليهما السلام ، فإنه لا يرث هذا العلم مباشرة ، بل بواسطة " النور المحمدي " ، الأمر الذي من أجله يقول ابن عربي إن الولاية المحمدية تشبه النبوة ، ويستدل عليه بالأثر القائل : " علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل " لأن كلا من النبي والولي المحمدي يستمد علمه من منبع واحد هو هذا النور المحمدي . وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك الأثر في البيت المثبت آنفا، كما استدل به ابن عربي .

ومثل الشرائع المختلفة في أصلها الذي صدرت عنه ، كمثل الأنبياء المتعاقبين في المنبع الذي استمدوا منه : فابن الفارض يرى أنه ليس ثمة فرق بين شريعة مُحَّد وبين شريعة غيره من الأنبياء ، وذلك لأن هؤلاء الأنبياء إنما استقوا شرائعهم من شريعة مُحَّد ، وساروا على نهجه . وبيان ذلك هو أن الحقيقة المحمدية ، بحكم كونها أصلا في كل شئ ، وسرا لكل وجود ، ومنبعا فياضا بكل علم ووحي ومعرفة ، فهى قد ظهرت في الأجيال المتعاقبة وعلى أيدي الأنبياء المتعددين ، بصور مختلفة تمثلت فيما دعا إليه هؤلاء الأنبياء من أديان ، وما أتوا به من شرائع ، والحقيقة أن جميع هذه الأديان والشرائع مردود إلى أصله الواحد في الروح المحمدي ، لاسيما أن مُحَّدا حين كان حقيقة أزلية وروحا قديما ، قد ختم بشريعته كل الشرائع ، وإلى هذا كله يشير ابن الفارض بقوله في الأبيات التالية :

وفي المهـد حـزبي الأنبيـاء وفي عنـا صرى لوحي المحفوظ والفتح سورتي ٦٣٢

| | |
|---|---|
| وقبل فصاليي دون تكليف ظاهري | ختمت بشرعي الموضحي كل شرعة |
| فهـم والألى قـالوا بقـولهم علـى | صـراطي لم يعـدوا مـواطئ مشـيتي |
| فـيمن الـدعاة السـابقين إلى في | يميـني ويسـر اللاحقـين بيسـرتي |
| ولا تحسـبن الأمـر عـني خارجـا | فما ساد إلا داخل في عبودتي ٦٣٦ |

وهنا يتشابه ابن الفارض وابن عربي مرة أخرى : فقد ذهب هذا الأخير في توضيح الفكرة التي تثبت أصلا واحدا للشرائع المختلفة ، إلى أن جميع الأنبياء نواب لمحمد ، واستدل على ذلك بقوله النبي عليه أفضل الصلاة والسلام " لو كان موسى وعيسى حيين ما وسعهما إلا اتباعي " ، وذهب أيضا إلى أنه لو كان ﷺ موجودا بجسمه من لدن آدم إلى زمان وجوده ، لكان جميع نبي آدم تحت شريعته حسا ، فجميع شرائع الأنبياء هي بالحقيقة شرعه ﷺ ، وانتهى إلى أن الله قد ختم بشرع مُحَمَّد جميع الشرائع ، فلا رسول بعده يشرع ، ولا نبي بعده يرسل بشرع يتعبد به ، إنما يتعبد الناس بشريعة مُحَمَّد إلى يوم القيامة . وظاهر هنا أن كلا من ابن الفارض وابن عربي فكرة واحدة تتلخص في أن تعدد الأنبياء ، وتباين الشرائع ، ليس إلأ من حيث الصورة الظاهرة والشكل الخارجي ، فأما من حيث الحقيقة والجوهر فكل الأنبياء واحد ، وكل الشرائع واحدة ، لأنه ليس هناك إلا واحد وشريعة واحدة على الحقيقة ، وهذا النبي الواحد هو مُحَمَّد كما أن هذه الشريعة الواحدة هي شريعته التي ختم بها الله جميع الشرائع على حد تعبير ابن الفارض .

١٣ – وإذا كان ذلك كذلك ، وكان أفراد الإنسان الكامل إما أنبياء أو علماء أو أولياء ، وكانت معجزات الأنبياء مظاهر معينة للكمال المطلق في الروح المحمدي ، كما سبق بيان ذلك ، فقد كان أكثر ملائمة لطبيعة الأشياء أن تكون كرامات الخلفاء والأولياء اللاحقين بمحمد النبي ، مستمدة من فيض ذلك الكمال المطلق : فنصرة أبي بكر للإسلام بقتال آل حنيفة الذين أضلهم مسيلمة الكذاب ، ومكاشفة عمر وهو في المدينة بحال سارية وهو في نهاوند ، وتمكن الإيمان من قلب عثمان ، وأخذه نفسه بالعزم والثبات واشتغاله بتلاوة القرآن الكريم مع ما أخذه به الجناة من عنف وشدة عند قتله .

وعلم على الذي أوضح به المشكل ، والذي تلقاه بالوصية عن مُحَمَّد. كل أولئك آثار من آثار ذلك الكمال المطلق الذي ورثه الخلفاء الراشدون عن الورح المحمدي فضلا عن مُحَمَّد النبي ، وصور من فيضه الذي تجلى في كل واحد منهم ، بجهاد رائع ، أو كشف باطن ، أو علم ظاهر ، أو عمل نافع .

على أن ابن الفارض ، وإن كان يسوى بين الخلفاء الأربعة من حيث إن ما صدر عنهم من الكرامات ليس إلا كمالات مستقاة من منبع واحد، إلا أن لما يقول عن علي من أنه أوضح المشكل بعلمه الذي ناله بالوصية . قيمة خاصة :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلا      علي بعــلم ناله بالوصــية ٦٢٤

فهو هنا يقرر ، أو يشير على أقل تقدير ، إلى ما تعتقده الشيعة في إمامة علي وخلافته ، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام جعل من علي وصية وقائما مقابلة بقوله " من كنت مولاه فعلي مولاه " ، وأن عليا كرم الله وجهه قال : " وأوصاني النبي على اختياري لأمته ، رضا منه بحكمي . وأوجب لي ولايته عليكم رسول الله يوم غدير خم " ومع هذا فإن ابن الفارض لا يميز عليا من بقية الخلفاء ، بل إن شأنه عنده كشأنهم في أنهم جميعا مشتركون في كمال واحد ، وموروثون لتراث مُحَمَّدي واحد ، ولا يكاد يختلف أحدهم عن الآخر إلا في المظهر الذي تعين به ذلك الكمال ، والجزء الذي اختص به هذا الخلفية أو ذاك من هذا التراث : فكلهم كالنجوم كما يقول عليه الصلاة والسلام " أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديم اهتديتم " ، وكما يضمن ابن الفارض هذا الحديث فيقول :

وسائر مثل النجوم من اقتدى　　　بأيهم منه اهتدى بالنصيحة ٦٢٥

ولا يقف الأمر عند حد الخلفاء الدين عاصروا النبي ورأوه ، بلا يتجاوزهم إلى طبقة الأولياء الذين إن لم يعاصروا النبي أو يروه ، فإنهم متصلون به اتصالا روحيا ، قريبون منه قربا معنويا ،أي أنهم إخوة للنبي من حيث الصورة المعينة الظاهرة فيه باعتباره نبيا ، والظاهر في كل منهم باعتبارهم أولياء ، ومن حيث يشتركون معه في ذلك الأصل الواحد الذي صدرت عنه صورته كنبي ، وصورهم كأولياء ، وهو الروح المحمدي . ومثل أخوهم له من هذه الناحية الصورية الحادثة ، كمثل أبوته لهم من الناحية المعنوية أو الروحية ، فإن قرب الأولياء من مُحَمَّد المعنى الأول القديم ،

واشتياق مُحَمَّد النبي الحادث إلى صور الأولياء ، متشابهان كما يشير ابن الفارض إلى ذلك بقوله :

وللأوليـــــاء المـــــؤمنين بـــــه ولم ‏ ‏ يروه اجتنا قـرب لقـرب الأخـوة ٦٢٦

وقــــربهم معــــنى لــــه كاشــــتياقه ‏ ‏ لهـم صـورة فاعجـب لحضـرة غيبـة ٦٢٧

١٤ – وهكذا يتضح أن لابن الفارض نظرية في الحقيقة المحمدية وأن هذه

النظرية تنتهي إلى إثبات أن الروح المحمدي أو مُحَمَّدا المعنى أو القطب، قديم أزلي ، سبق وجوده كل الموجودات ، وتقدمت حقيقته على كل الأنبياء والخلفاء والأولياء ، وأفاض من نور باطنه على أولئك وهؤلاء ، فظهر ما ظهر على أيدي الأنبياء من المعجزات ، وعلى أيدي الخلفاء والأولياء من الكرامات . ونحن إذا تأملنا هذه الأفكار ، وجدنا أن لها نظيرا عند الإسماعيلية والحلاج والأب كليمان ( Clément ) الإسكندري ، بل في الديانة الزرادشتية التي هي أسبق في ظهورها من المسيحية والإسلام :

١ – فالإسماعيلية يقولون إن القديم هو أمر الله وكلمته ، والمحدث خلقه وفطرته : أبدع بالأمر " العقل الأول " الذي هو تام بالفعل ، ثم بتوسطه أبدع النفس الثاني الذي هو غير تام ، وما كان في العالم العلوي عقلا ونفسيا كليا ، وجب أن يكون في هذا العالم عقلا شخصيا ، حكمه هو حكم الشخص الكامل البالغ ، وهو ما يعرف باسم " الناطق " وهو النبي . وابن الفارض يقول إن الروح المحمدي قديم أزلي ، جمع في حقيقته الكلية حقائق الأنبياء التي تفرعت منه فظهرت بعد ذلك بصور الأنبياء

المتعاقبين في الأزمنة المختلفة . وهذا يعني أن الروح المحمدي يشبه العقل الأول في قدمه وكليته ، وفي أن كلا منهما كان واسطة بين الله والعالم في الخلق ، ويعني أيضا أن ظهور المحمدي أو القطب الفارضي بصورة نبي من الأنبياء ، يشبه تشخص العقل الأول الإسماعيلي في ناطق من النطقاء .

٢ – ويقول الحلاج في " طاسين السراج " ، وهو القسم الذي أفرده من كتابه " الطواسين " لبيان حقيقة النور المحمدي : " ليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم ( مُحَمَّد ) ، همته سبقت الهمم ، ووجوه سبق العدم ، واسمع سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم " . فنور مُحَمَّد ، في نظر الحلاج ، هو ذلك النور الأزلي القديم الذي تنبعث منه أنوار جميع أصحاب الهمم من الأنبياء والأولياء ، وهو من هذه الناحية أظهر وأنور وأقدم من نور الأنبياء على الإطلاق . وهذا هو ما يثبته ابن الفارض لروح مُحَمَّد من سبق معناه على كل الأنبياء ، واستقاء هؤلاء الأنبياء شرائعهم من شريعته .

٣ – ويقول الأب كليمان الإسكندر إنه " ليس في الوجود إلا نبي واحد ، وهو الإنسان الذي خلقه الله على صورته ، والذي يحل فيه روح القدس ، والذي يظهر منذ الأزل في صورة جديدة في كل زمان " ، وهذا لا يكاد يختلف عما يقوله ابن الفارض من أن حقيقة مُحَمَّد قد وجدت منذ الأزل ، واجتمعت فيها حقائق إخوته من الأنبياء الذين تعاقب وجودهم الزمني ، إلا في أن كليمان كان يعتنق الحلول الذي هو عقيدة مسيحية ، في

حين أن ابن الفارض ، كان يرفض الحلول ، وينزه عقيدته عنه ، كما بينا ذلك في موضعه من الفصل السابق .

٤ – على أننا نستطيع أن نرد ما قاله ابن الفارض في قدم الروح المحمدي وجمعيته ، وما قالته الإسماعيلية في قدم العقل الأول وكليته ، وما قاله الحلاج في سبق وجود النور المحمدي ، وما قاله كليمان الإسكندري في وجود نبي واحد على الحقيقة ، إلى مصدر زرادشتي هو أقدم عهدا من هذه الأفكار كلها : فقد ورد في أحد كتب الديانة الزرادشتية وهو " زندأڤستا ) أن الصفى والولى والكلمة الذكية ، كل أولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار . وهذا يعني أن " هرمز " وهو إله الخير في هذه الديانة ، لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التي يتألف منها الكون خلقا مباشرا ، وإنما هو قد خلقها بواسطة الكلمة الإلهية . وواضح هنا ما يوجد من أوجه الشبه بين هذه العقيدة الزرادشتية في الخلق بواسطة الكلمة السابقة في وجودها على كل شئ ، وبين نظرية ابن الفارض في القطب أو الروح المحمدي ، ونظريات غيره ممن أشرنا إليهم . ومن يدري . فلعل هذه العقيدة الزرادشتية قد انتقلت فيما انتقل من تراث الفرس القديم ، إلى المسلمين. وإلى النصارى الذين أظلهم حكم الإسلام، فعملت عملها وآتت أكلها عند الشيعة قولا بالنور المحمدي . وعند الإسماعيلية قولا بالعق ، وعند المسيحيين قولا بالكلمة ، وعند الصوفية قولا بالقطب أو الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية .

وهكذا أن لابن الفارض نظرية في الخلق يعبر عنها اتحاده بالقطب أو بالروح المحمدي . كما نرى أن هذه النظرية ليست إلا صورة أخرى لهذه الوحدة التي إنتهى إليها شاعرنا في آخر أطوار حبه ، وانتهى منها إلى إثبات أن كل ما

يبدو في الظاهر متكثرا متعددا ، إنما هو الحقيقة واحد : فالوجود الحقيقي واحد ، ومنبع الشهود والعرفان والحياة واحد ، ومصدر المعجزات والكرامات واحد ، وأصل النبوات والشرائع واحد ، ومهما يكن من اصطباغ هذه الأفكار عند ابن الفارض بالصبغة النفسية ، وخضوع صاحبها لسطان الوجد وغلبة الحال ، فإننا لا نستطيع أن ننكر عليها قيمتها الفلسفية ، ولا أن نزعم أنها مجرد ثمرة من ثمرات الذوق الصوفي ، دون أن يكون لها من المعاني الميتافيزيقية ما يجعل لها خطر أعظم ، وشأنا أجل ، وهنا نحن أولاء قد تبينا إلى أي حد يمكن أن نتشابه نظرية ابن الفارض في القطبية وغيرها من النظريات الفلسفية الخالصة ، والصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية ، وتبينا بنوع خاص أنه يمكن أن نضع هذه النظرية في القطبية ونظرية ابن عربي في الحقيقة المحمدية جنبا إلى جنب.

الفصل الرابع

# الحب ووحدة الاديان

وحدة الأديان نتيجة منطقية للحب ومبدأ الوحدة العامة – الأديان مختلفة في ظاهرها متفقة في جوهرها : ابن الفارض والحلاج وابن عربي – الأديان ومقتضيات الأمساء الإلهية (الجبر) : ابن الفارض والحلاج عند ابن الفارض والجبرية – نقد ابن تيمية والمقبل لوحدة الأديان – القرآن وأصول الأديان – البحث الحديث وأصول الأديان ( مكس مولر ) – دين الحب عند ابن الفارض وابن عربي : الاستسلام في الحب ومعنى الإسلام – وحدة الأديان والمثل العليا في حياة الفرد والجماعة .

**١– انتهى ابن الفارض فيما انتهى إليه من نظريته في القطبية ، إلى أن للأنبياء جميعا حقيقة جامعة واحدة هي حقيقة القطب أو الروح المحمدي التي صدرت عنها ما صدر من نبوات الأنبياء ومعجزات وشرائعهم . ولهذا الكلام الذي له قيمته الخاصة في نظرية القطبية ، قيمة أخرى أعم من تلك وأشمل وأشد اتصالا بالمذهب العام للشاعر في الحب الإلهي ، فالحب الإلهي الذي ملك على ابن الفارض حياته الروحية كلها ، لم يقف به عند حد شهود الوحدة بين ذاته وبين ذات الله تارة ، وبين ذات الله والعالم تارة أخرى ، وبين حقيقة القطب القديمة وأشخاص الأنبياء ، والأولياء الحادثة طورا ، وإنما هو قد ذهب به إلى النظر إلى الأديان المختلفة والعقائد المتباينة على أن تباين هذه واختلاف تلك . ليسا إلا من حيث الظاهر ، أما من حيث الحقيقة والجوهر فلا تباين ولا اختلاف ، فكل ما هنالك من ملل ونحل ليس في حقيقته إلا مجرد وسائل يتوسل بها**

إلى غاية واحدة هي عبادة إله واحد هو خط مشترك بينها جميعا . وتلك لعمري نتيجة لا غبار عليها إذا نظرنا إليها من ناحية منزلتها في منطق الحب والوحدة ، وهو ذلك المنطق الذي شهدنا مبادئه في الفصلين الأول والثاني من الكتاب الثاني ، وفي الفصول الثلاثة المتقدمة من هذا الكتاب : فإن قلبا يستوعبه الحب على نحو ما استوعب قلب ابن الفارض ، ونفسا تسيطر عليها النزعة الواحدية كما سيطرت على نفس ابن الفارض . لابد من أن تنتفي الكثرة عندهما ، وألا يكون للتفرقة مكان في حسابهما . ولعلنا إذ نفرد هذا الفصل الأخير من بحثنا للتحدث عن وحدة الأديان كنتيجة منطقية من نتائج الحب الإلهي عند ابن الفارض ، لا نفعل أكثر من أن نساير الشاعر الصوفي في سلسلة النتائج التي ترتبت على حبه ، والتي تتصل حلقاتها اتصالا وثيقا لا تنحل ربطته ، ولا تنفصم عروته ، وها نحن أولاء قد رأينا مع ابن الفارض في نظريته في القطبية كيف كان للنبوات والشرائع منبع واحد فياض بها على تعاقب الأزمنة ، ولعل ابن الفارض فيما أجمله من حقيقة النبوات والشرائع في نظريته في القطبية ، قد أحس أن المسألة في حاجة إلى زيادة شرح وإيضاح ففصل في القسم الأخير من تائيته الكبرى ، ما كان قد أجمله في سياق حديثه بلسان الجمع مع الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية ، وبين لنا كيف ينبغي أن ينظر الإنسان بعين الجمع إلى الأديان المختلقة فلا يفرق دين ودين ، وإلى الكتب الدينية المتباينة فلا يؤثر كتابا على كتاب ، وإلى الفرق المتعددة فلا ينحاز إلى فرقة من دون فرقة ، إذ الأديان كلها من الله ، والمقصود بها هو الله ، والذين يعتنقون دينا من الأديان لم يعتنقوه اختيارا منهم ، بل الله هو الذي قضى

عليهم باعتناق هذا الدين دون غيره من الأديان الأخرى ، وإذا كان توحيد الأديان نتيجة منطقية من نتائج الحب الإلهي في مذهب ابن الفارض فلابد إذن من نحلل هذه المسألة إلى عناصرها ، ونبين ما عسى أن يكون لها من نظير عن ابن الفارض من الصوفية ، وما تنطوي عليه من المنازع الفلسفية والمعاني الأخلاقية والاجتماعية ، وهل هي ملائمة لشئ مما ورد في القرآن أو منافية له .

٢ - والمتأمل في الأبيات التي يقرر فيها ابن الفارض توحيد الأديان، يلاحظ أن الشاعر الصوفي قد أقام هذا التوحيد على أسس ثلاثة: أولها أن الأديان مختلفة في ظاهرها ، متفقة في جوهرها ، لأنها جميعا تدعو إلى عبادة إله واحد ، وإن اختلفت صور هذه العبادة في كل دين عما هي عليه في الأديان الاخرى ، وثانيها أن إرادة الإنسان ليست حرة ، ولا اختيار لها فيما يصدر عن الإنسان من أفعال الخير والشر ، ولا فيما ينعم به من الإيمان أو ما يغرق فيه من الكفر ، بل إن مشيئة الله وحكمته هما اللتان تقضيان بأن تكون هذه الأفعال الإنسانية أو تلك خيرة أو شريرة ، وتقدران على هذا الإنسان أو ذاك أ، يكون من المؤمنين أو من الكافرين ، وثالثها أن توحيد الذات الإلهية على الوجه الذي يجعل منها مصدرا للهدى والخير وما يجري مجراهما ، ليس توحيدا بالمعنى الصحيح ، وإنما هو أشبه ما يكون بالإلحاد ، إذ من شأنه أن يجعل إلى جانب الذات الإلهية الأحدية التي هي مصدر حقيقي لكل مظاهر الهدى والخير ، ذاتا أخرى تصدر عنها صور الضلال والشر ، وهذا شرك ، ولم يكن ابن الفارض فيما أقام عليه مذهبه في توحيد الأديان من هذه الأسس الثلاثة ،

بدعا من الصوفية ، أو فذا بينهم ، وإنما هو هنا يذهب مذهبا ذهب إليه كثير من الصوفية المتقدمين عليه والمعاصرين والمتأخرين عنه ، على نحو ما سنبينه في مواضعه من هذا الفصل .

فأما أن كل الأديان مختلفة في ظاهرها ، متفقة في جوهرها ، فذلك ما نتبينه إذا لاحظنا مع ابن الفارض أن كل دين إنما يكشف عن ناحية معينة من نواحي الحق ، ويقصد على وجه ما إلى عبادة إله واحد أحد ، وأنه ليس ثمة فرق بين الأديان التي تدعو إلى وحدانية الإله ، والأديان التي تدعو إلى تعدده أو تنويته ، فالإيمان والكفر لا يختلفان اختلافا جوهريا ، واليهود والنصارى والمسلمون والمجوس وعبادة الأصنام ، كل أولئك إنما يتفقون في أنهم يعبدون إلها واحدا ، ولا يكادون يختلفون إلا في شكل من الأشكال الخارجية والصور الظاهرية التي تأخذها العبادة عند كل فريق . وإذن فليس ثمة ما يوجب أن يكون بعض الأديان أفضل من بعض ، أو أن ينظر الإنسان إلى بعضها نظرة تقديس وإجلال ، وإلى بعضها الآخر نظرة تحقير وازورار ، وأن يعتقد المسلم أن القرآن بنزوله قد أبطل حكم التوراة والإنجيل : فالقرآن ، إن كان قد نزل بعد التوراة والإنجيل ، فإن هذه الكتب الثلاثة ما تزال مع ذلك منتظمة في سلك واحد هو سلك التنزيل الإلهي ، بمعنى أنها كلها صادرة عن مصدر واحد هو الذات الإلهية ، ومعبرة عن حقيقة واحدة هي الحقيقة العلية ، وداعية إلى سبيل واحدة هي سبيل الحق والخير . يضاف إلى هذا أن عباد الأصنام ليسوا ملومين في نظر ابن الفارض على عبادتهم هذه ، واللذين يلومونهم عليها أو ينكرونها عليهم إن كانوا في ظاهرهم منزهين عن شرك الوثنية ، فإنهم في حقيقتهم مغرقون في

الشرك ، لأنهم لا يعبدون الله وحده لا شريك له ، بل هم يجعلن إلة جانب الله معبودل آخر هو الدينار ، الأمر الذي يترتب عليه ابن الفارض أن يكون عابد الأصنام أقل شركا ، وينزه عقيدته عن الشرك تنزيها ظاهريا ، والحقيقة أنه مشرك ممعن في الشرك . وفوق هذا كله فإن ابن الفارض يرى أن المجوس لم يعبدوا النار على الحقيقة ، وإنما هم قد رأو نور الذات الإلهية مرة فتوهموه نارا فعبدوها وضلوا في الهدى بنور الهدى ، وهذا تأويل عجيب لاعجب في أن يصدر عن ابن الفارض وهو ما هو من المهارة الفائقة النادرة على التأويل وتخريج المعاني التي تلائم ما هو بصدد إثباته من الحقائق . وقد عبر ابن الفارض عن هذه الأفكار كلها في شعره الرمزي البديع حي يقول :

فبي مجلس الأذكار سمع مطالع ... ولي حانة الخمار عين طليعة ٧٣١

وما عقد الزنار حكما سوى يدي ... وإن حل بالإقرار بي فهي حلَت

وإن نار بالتنزيل محراب مسجد ... فما بار بالإنجيل هيكل بيعة

وأسفار توراة الكليم لقومه ... يناجي بها الأحبار في كل ليلة

وإن خر للأحجار في البدء عاكف ... فلاوجه للإفكار بالعصبية

فقد عبد الدينار معنى منزه ... عن العار بالإشتراك بالوثيقة

وقد بلغ الإنذار عني من بغي ... وقامت بي الأعذار في كل فرقة

وما زاغت الأبصار من كل ملة ... وما راغت الأفكار في كل نحلة

وما احتار من للشمس عن غرة صبا ... وإشراقها من نور إسفار غربي

وإن عبد النارالمجبوس وما انطفت ... كما جاء في الأحبار في ألف حجة

فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم سـواي وإن لم يظهـروا عقدنيـة

رأوا ضـوء نـوري مـرة فتوهمـوه نارا فضلوا في الهدى بالأشعة ٧٤٢

فهذه الأبيات ، على ما فيها من نلويح هو أخص خصائص شعر ابن الفارض في تائية الكبرى ، تظهرنا على أن الأديان المختلفة والكتب الدينية المتباينة إنما تنطوي كلها على جوهر واحد ، وتعبر كلها عن حقيقة واحدة ، وعلى أنه إذا كان من هذه الأبيات والكتب ما ظهر بعضه بعد بعض ، فليس معنى ذلك أن ما أتى بعد قد نفى أو أبطل حكم الذي جاء قبل ، كما أنه إذا اختلفت المظاهر والشعائر في هذا الدين عما هي عليه فى ذاك ، فإن هذا لا يطعن في أن غاية هذه المظاهر والشعائر ، وهي التقرب من ذات واحدة محجوبة وراء الصور الحسية في بعض الأديان كالإسلام والمسيحية واليهودية ، وممثلة في بعضها الآخر في صورى حسية كالأصنام عند الوثنيين ، وكالنار عند المجوس وهذا الكلام يذكرنا بما سبق أن بيناه في الفصل السالف من أن الشرائع المتعددة التي جاءت على أيدي الأنبياء المتعاقبين ، إنما ترد إلى أصل واحد قديم ، وجد قبل أن يوجد الأنبياء ، ألا وهو الحقيقة المحمدية .

ويتفق ابن الفارض هنا مع غيره من الصوفية المتقدمين عليه كالحلاج، والمعاصرين له كابن عربي : فالحلاج ولعله أول قائل بوحدة الأديان من صوفية المسلمين – يرى أن الأديان كلها لله ، شغل بكل دين طائفة كما يرى أن الإسلام والمسيحية واليهودية وغير ذلك من الأديان إن هي إلا ألقاب مختلفة أسماء متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف . وقد

شاعت فكرة الحلاج هذه بين من جاء بعده من الصوفية الذين أخذوا يرددونها ، وألبسهما كل منهم الثوب الذي يلائم طبيعة مذهبه ، وبتمشى مع منطق الذوق والعاطفة ، حتى أصبحت وحدة الأديان ، وما يتصل بها من جبر ، نتيجتين منطقتين لذلك المبدأ العام الذي يعد أساسا لكل فلسفة تصوفية ، وهو مبدأ الوحدة في كل شئ . وإن الشبه بين هؤلاء الصوفية وبين الحلاج ليقوى في بعض الأحيان حتى يتجاوز الفكرة العامة إلى الألفاظ والعبارات ، فيخيل لنا أنهم استقوا مقالاتهم من الحلاج ، والواقع أن تقرير الوحدة في الأديان ، وإثبات اتفاقها في الجوهر برغم ما بينها من اختلاف في التفاصيل ، وإنما هو نتيجة لازمة عن مبدأ الوحدة الذي يقضي بنفي الكثرة والتعدد ، ويسيطر على نفوس الصوفية سيطرة قوية لا يكادون يجدون معها مخرجا منها ، أو منصرفا عنها .

وكما يتفق ابن الفارض والحلاج ، فهو يتفق أيضا وابن عربي : فقد ذهب هذا الأخير إلى أن الدين كله لله ، وأن كله منك لا منه إلا بحكم الأصالة وشرح القاشاني ما يعنيه الشيخ الاكبر بهذا الكلام فقال ما مؤداه أن الدين كله لله لأن الانقياد ليس إلا له ، سواء انقدت إلى ما شرعه الله ، أو إلى ما وضعه الخلق من النواميس الحكيمة ، لأنه لا رب غيره ، ناهيك بأن الانقياد إنما هو منك لا منه ، إذ أن أصل الفعل منه لا من المظاهر ، والمنقاد إليه ، سواء كان مأمورا به من عند الله أو من عند الخلق ، مأمور به في الأصل من الله والله .

ولا يقف اتفاق ابن الفارض وابن عربي عند هذا الحد . بل هو يتجاوزه إلى بعض التفاصيل التي ينطوي عليها مذهبهما في وحدة الأديان :

فعبادة الأصنام ، وغيرها من المظاهر الطبيعية كالشمس والنار ، قد نظر إليها ابن الفارض كما سبق أن رأينا ذلك على أنها ليست أقل من عبادة الله الواحد الأحد الذي قال به الإسلام وغير الإسلام من الأديان المنزلة .

وما يقرره ابن الفارض هنا لا يكاد يخرج في مفهومه ومدلوله عما يعبر عنه ابن عربي بقوله : " إن العارف المكمل هو من رأى كل معبود مجلي للحق يعبد فيه ، ولذلك سموه كلهم إلها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك ، فهذا اسم الشخصية فيه، و الألوهية مرتبة تخل العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص... وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصور الإنكار لما عبد من الصور ، لأن مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت ، لأنهم علموا أن الوقت مجلى عظيم من مجالي الحق ، يتحلى الصور أيانا ، وإنما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم وجهله المنكر الذي لا علم بما تجلي ، وستره العارف المكمل من نبي ورسوله ووارث عنهما ... " فواضح هنا أن ابن عربي إنما يعبر تعبيرا مفصلا مستفيضا عما ذكره ابن الفارض مجملا في الأبيات ٧٣٥ – ٧٤٢ من تائيته الكبرى ، وأن الفكرة الأساسية عند الصوفيين واحدة لا تكاد تختلف إلا في الصورة الخارجية التي صورها فيها كل منهما ، وإلا في أن ابن عربي كان أقدر على بسط هذه الفكرة وشرحها ، إذ يعالجها بأسلوب النثر الذي لا يضيق فيه مجال اللفظ والعبارة ، على نحو ما يضيق في أسلوب الشعر الذي اصطنعه ابن الفارض ، وكان مقيدا فيه بما يفرضه الشعر من قيود الوزن والقافية وما إليهما من القيود الأخرى .

٣ – وأما الأساس الثاني أقيم عليه مذهب ابن الفارض في وحدة الأديان ، فيدور حول مسألة الجبر ، ويتخلص في أن الذين ضلوا سواء السبيل ، ولم يهتدوا إلى معرفة الله على حقيقته ، ليسوا بأقل إيمانا ، ولا بأكثر زيغا ، من الذين عرفوه واهتدوا أليه : لأن الله هو الذي يهدي من يشاء ، ويضل من يشاء ، ولأن هدايته لأولئك وإضلاله لهؤلاء ، إنما يسيران على مقتضى قانون إلهي أزلي دائم ، وضعه الله ، وكتب في ما قدر لكل من سعادة أو شقاء ، ومن هدي أو ضلال : فكل كائن في هذا الوجود خاضع للمشيئة الإلهية ، ومسير بها ولا يستطيع خروجا عليها ، أو فرارا مما كتب الله له ، وقدر عليه ، وإذا كان ذلك كذلك ، فما عسى أن تكون إذن هذه الأديان المختلفة ، وهذه الشعائر المتعددة ، وهذه الأفعال التي تختلف حظوظها من الخير والشر عند الناس ؟ هل كل هذا عبث وسدى أو أن له ما يسوغه ويفسره ؟ يجيب ابن الفارض بأن الخلق لم يخلقوا سدى ولا عبثا ، وأن ما يصدر عنهم من أفعال ليس لهوا ولا هزلا ، ولو أن هذه الأفعال تبدو في ظاهرها غير سديدة . إنما لكل شئ حكمى أوجده الله من أجلها ، ولكل فعل من أفعال الإنسان قانونه الإلهي الذي يقضي بأن يصدر عنه هذا الفعل أو ذاك من أفعال الخير أو البشر . وهذا القانون الإلهي لكل فعل من الأفعال الإنسانية ، هو عند ابن الفارض اسم من أسماء الذات الإلهية : إذ حقيقة الذات الإلهية سارية في كل أسمائها ، بمعنى أن كل اسم ليس في حقيقته إلا عين الذات متصفة بصفة من الصفات : فالهادي والمضل ، والمعز والمذل ، والمنعم والمنتقم ، والقابض والباسط " .. إلخ ، كل أولئك أسماء تنطوي على صفات ، ولها مقتضياتها،

وأحكامها التي تجريها على الخلق فيما يعتقدون ويفعلون . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ما يصدر عن الإنسان من عقيدة أو فعل ، يبدو في ظاهره كأنه أثر من أثار حريته واختياره ، والحقيقة أن الإنسان لا يصدر في شئ إلا عن المشيئة الإلهية ممثلة في اسم من أسماء الذات التي تصرفه ، وتقضي عليه بأن يكون فعله خيرا أو شرا ، على مقتضى ما ينطوي عليه كل اسم من صفة تختلف عن الصفة التي تنطوي عليها غيره ، وقد رتب ابن الفارض على هذا أن الإنسان ليس ملوما على اعتناقه دينا دون آخر ، أو على ما يغرق فيه من كفر وضلال ، لأنه ليس له من نفسه دافع إلى هذا أو ذاك ، وإنما هي مقتضيات الأسماء الإلهية التي أجرت حكمها على أفراد الإنسان ، فجعلت فريقا من المؤمنين ، وفريقا من الكافرين ، وطائفة من السعداء ، وطائفة أخرى من الأشقياء . وقد أشار ابن الفارض إلى هذا كله في الأبيات التالية :

ولولا حجاب الكون قلت وإنما ... قيامي بأحكام المظاهر مسكتي ٧٤٣

فلا عبث والخلق لم يخلقوا سدى ... وإن لم تكن أفعالهم بالسديدة

على سمة الأسماء تجري أمورهم ... وحكمة وصف الذات للحكم أجرت

يصرفهم في القبضتين ولا ولا ... فقبضة تنعيم وقبضة شقوة

وكما تشابه ابن الفارض والحلاج وابن عربي في الفكرة الأولى ، فقد تشابه هنا معها ومع جلال الدين الرومي وعبد الكريم الجيلي ، فالحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة لا اختيارا منهم ، بل اختيارا عليهم ، فمن لام أحدا ببطلان ماهو عليه ، فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه ،

وهذا مذهب القدرة ( والقدرة مجوس هذه الأمة ) وقد فصل ابن عربي ما أجمله الحلاج ، وأشار إليه ابن الفارض ، فقال إن المؤمن في هذه الدنيا إنما هو مؤمن على الحقيقة مذ كانت نفسه فكرة من الأفكار الموجودة في العلم الإلهي ، كما أن الكافر إنما هو كافر منذ الأزل ، ويزيد ابن عربي الأمر إيضاحا فيميز بين المشيئة الإلهية وبين الأمر التكليفي . فالمشيئة الإلهية عنده هي التي تقضي بكل ما يجري ، ولا يمكن مخالفتها أو الخروج على ما قضت به ، في حين أن الأمر التكليفي يمكن مخالفته والخروج على أحكامه. ولهذا كانت الخطيئة في نظره عصيانا للشرع الذي هو الأمر التكليفي ، وليست عصيانا للمشيئة الإلهية . ولهذا أيضا كان ابن عربي يعتقد كما كان يعتقد الحلاج أن معصية إبليس وفرعون ( للذين كان يقول عنهما الحلاج إنهما من أهل الفتوة ) كانت بمقتضى المشيئة الإلهية ، بالرغم من مخالفتها للأمر الإلهي ، وأن دعوى فرعون في قوله " أنا ربكم الأعلى " أتت مطابقة لمشيئة الله كدعوى الحلاج في قوله : " أنا الحق " . وإلى مثل هذا ذهب جلال الدين الرومي إذ رأى أن الكفر أمر لا مدخل لإرادة الإنسان فيه ، بل قضت به المشيئة الإلهية عليه . وقد أفاض عبد الكريم الجيلي في تفصيل هذه الفكرة وشرحها بما لم يخرج في جملته عما قال ابن الفارض من أن الأديان المختلفة والأفعال المتباينة ، ليست في حقيقتها إلا من مقتضيات الأسماء الإلهية ، فما أشار إليه ابن الفارض في الأبيات ٧٤٤ – ٧٤٦ من تائيته الكبرى يمكن أن يعد بحق جرثومة لما عبر عنه الجيلي بعد ذلك بقوله : " إن الله تعالى إنما خلق جميع المودات لعبادته : فهم مجبولون على ذلك ، مفطورون عليه من حيث الأصالة ، فما في الوجود شئ إلا

وهو يعبد الله بحاله ومقاله وفعاله ، بل بذاته وصفاته ، فكل شئ في الوجود جميع مطيع لله تعالى ... ". أما من أين أتى الاختلاف بين الأديان ، فذلك ما يجيب عنه الجيلي بما يطابق مذهب ابن الفارض في الأبيات الثلاثة المشار إليها آنفا ، فيرى " أن العبادات تختلف لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات لأن الله متجل باسمه المضل كما هوو متجل باسمه الهادي: فكما يجب ظهور أثر اسمه " المنعم " كذلك يجب ظهور اسمه " المنتقم " واختلف الناس في أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات . قال الله تعالى : " كان الناس أمة واحدة " يعني : عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ليعبده من اتبع الرسل من حيث اسمه " الهادي " ، وليعبده من خالف الرسل من حيث اسمه " المضل " فاختلف الناس ، وافترقت الملل ، وظهرت النحل ، وذهبت كلل طائفة إلى ما علمته أنه صواب ، ولو كان هذا العلم عند غيرها خطأ ، ولكن حسَنه الله عندها ليعبدوه من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة في ذلك الأمر ، وهذا معنى قوله : " ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها " : "فهو الفاعل بهم على حسب مايريده مراده ، وهو عين ما اقتضته صفاته، فهو سبحانه وتعالى يجزيهم على حسب مقتضى أسمائه وصفاته.. " فظاهر هنا أن الجيلي إنما يفصل ما أجمله ابن الفارض ، وأنهما يعتنقان مذهبا واحدا ، وينتهيان إلى نتيجة واحدة هي أن الملل والنحل المختلفة ، وما يتصل بها من هدى أو ضلال ، ومن نعيم أو شقاء، إنما مرجعه إلى المشيئة الإلهية ، والفطرة التي فطر الله بها كلا من عباده على ملة من الملل، أو نحلة من النحل ، وليس لإرادة الإنسان أو حريته وإختياره أي عمل فيه.

٤ – وهكذا نتبين أن ابن الفارض وغيره من الصوفية الذين عرضوا للأديان ، وانتهوا في أذواقهم إلى وحدتها ، قد آثروا الجبر ، وأسقطوا كل حرية واختيار للإنسان ، ووجودا في ذلك مذهبا ملائما كل الملائمة لمذهبهم في إثبات التوكل ، وإسقاط التدبير ، ورد كل شئ إلى مبدأ واحد لايقبل الثنوية أو الكثرة إلا في أعين المحجوبين الذين يقفون عند الظواهر ، ولا يتجاوزونها إلى ما ورائها من حقيقة خفية ، وحكمة دقيقة ، فقد اعتقد الجبرية عامة ، والجهمية خاصة ، أن أفعال الناس واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ، وليس لقدرة الناس تأثير فيها ، كما أن الإنسان ليس إلا محلا لما يجريه الله على يديه ، فمثل الإنسان كمثل الجماد في أن كلا منهما مجبر جبرا مطلقا ، ولا يختلف الإنسان عن الجماد إلا في المظهر ، فالإنسان يبدو في الظاهر مختارا ، والحقيقة أنه ليس كذلك ، ومن هنا قال جهم بن صفوان إن الإنسان مجبورا ، وليست له إرادة حرة ، ولا قدرة على خلق أفعاله ، وإنما يخلق الله الأعمال على يديه . وهذا المذهب في الجبر مقابل ومعارض لمذهب المعتزلة في الحرية والاختيار : فإرادة الإنسان عن المعتزلة حرة ، وقدرته تختلق ما يفعل وهو مستطيع لأن يفعل وألا يفعل ، كما أن ما يفعله هو ما يختاره . وقد أيد

كل فريق مذهبه بكثير من آيات القرآن : فاستند الجبرية إلى الآيات التي تثبت الجبر ، وتنفي حرية الإرادة الإنسانية في حين استغل المعتزلة الآيات التي تنفي الجبر ، وتثبت حرية الإنسان واختياره . على أن الصوفية لم يأخذوا إلا بمذهب الجبرية ، ولم يستغلوا إلا الآيات التي تؤيده ، وذلك لأنهم وجدوا في هذه الآيات ، وفي ذلك المذهب ، ما يلائم طبيعة مذهبهم

في الوحدة المطلقة ، وما تنطوي عليه من معاني الاستسلام والتوكل والخضوع ، والإيمان بأن كل شئ في هذا الوجود مردود إلى أصل واحد، وصادر عن علة واحدة هي الذات الإلهية التي يرجع إليها كل الأمر ، والتي تقضي على هذا الإنسان بالإيمان الصحيح والعقيدة السليمة ، وعلى ذاك الإنسان بالكفر الصريح والانحراف عن جادة الصواب . ولكي نتبين مبلغ ما لقيه مذهب الجبرية من قبول عند الصوفية ، وموافقة لمذهبهم في الوحدة بصفة عامة ، وفي رد التصرفات الإنسانية إلى ما تقتضيه االمشيئة الإلهية من حكمة بصفة خاصة ، يكفي أن نستعيد أبيات ابن الفارض التي يقول فيها :

| | |
|---|---|
| فلا عبث والخلق لم يخلقوا سدى | وإن لم تكن أفعالهم بالسديدة ٧٤٤ |
| على سمة الأسماء تجرى أمورهم | وحكمة وصف الذات للحكم أجرت |
| يصرفهم في القبضتين ولا ولا | فقبضة تنعيم وقبضة شقوة ٧٤٦ |

لنتبين أن شاعرنا إلى جانب اتفاقه مع الجبرية ، إنما يعبر عن معاني بعض الآيات القرآنية التي تجعل من المشيئة الإلهية مصدرا لكل الأفعال و~العقائد ، وتنفي عن إرادة الإنسان اختيار الكفر أو الإيمان : فقد قال تعالى : " أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون " ، وقال " كذلك يهدي الله من يشاء ، ويضل من يشاء " وقال : " هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير " .

٥ – ويتصل بمبدأ الجبر الذي هو عند ابن الفارض ثاني الأسس التي يقوم عليها مذهبه في وحدة الأديان ، المبدأ الثالث القائل بأن توحيد الذات

الإلهية على الوجه الذي يجعل منها مصدرا للهدى وحده ، ويجعل من غيرها مصدرا للضلال وحده ، إنما يعني الانسلاخ من آي الجمع وإشراك ما هو من صنع الله بالله على حد تعبير ابن الفارض نفسه ، والتوحيد بهذا المعنى إلحاد ، فابن الفارض ينتهي إلى أن رد المظاهر في الملل والنحل المختلفة ، وفي كل الأفعال الإنسانية المتباينة ، إلى حكمتها القديمة التي اقتها أسماء الذات الإلهية ، وانطوت عليها ، وضم هذه الملل والنحل على اختلافها في إطار واحد تأتلف فيع وتتسق ، هو الطريق الوحيد الذي ينبغي أن تسلكه النفس لمعرفة الحقيقة على ما هي عليه في ذاتها ، لا كما تظهر لنا . أما أن يعتقد أن الله مصدرا الخير والإيمان والنعيم ، دون الشر والكفر والشقاء ، فأمر يؤدي في نظر شاعرنا إلى الإلحاد لا إلى التوحيد بمعناه الصحيح ، إذ التوحيد الحق ليس عنده في أن تعتقد أن الله مصدرا الخير والإيمان والنعيم فقد ، دون الشر والكفر والشقاء ، فإن اعتقادا كهذا من شأنه أن يجعل إلى جانب الذات التي يصدر عنها مظاهر الخير والإيمان والنعيم ، ذاتا أخرى يصدر عنها مظاهر الشر والكفر والشقاء ، وهذا هو عين الشرك والإلحاد . وقد أشار ابن الفارض إلى هذه المعاني في الأبيات التالية ، وفي البيت الأخير منها بنوع خاص فقال :

ألا هكـذا فلتعـرف الـنفس أو فـلا ويتـل بهـا الفرقـان كـل صـبيحة ٧٤٧

وعرفانهـا مـن نفسـها وهـي الـتي علـى الحـس مـا أملـت مـني أملـت

ولـو أنـني وحـدت ألحـدت وانسـلخ ت من آي جمعي مشركابي صنعتي ٧٤٩

وهنا نلاحظ مرة أخرى تشابها قويا بين ابن الفارض والجبرية : فما يقول الشاعر الصوفي في البيت ٧٤٩ من أن التوحيد بالمعنى الذي يرد إلى الذات الإلهية أمورا ، ولا يرد أمورا أخرى ، إلحاد وشرك لا يكاد يخرج في جملته وتفصيله عن الحجة التي يوردها الجبرية تأييدا لعقيدتهم في الجبر ، وبيانا لمذهبهم في التوحيد ، فيقول : إذا كان الإنسان موجدا لأفعاله ، وخالقا لها ، فقد وجب أن تكون هناك أفعال لا تجرى على مشيئة الله واختياره ، وأن

يكون هناك خالق غير الله . ولعل كل ما هنالك من فرق بين ابن الفارض والجبرية هو أن الشاعر الصوفي كان يقيم مذهبه في الجبر على أساس من الشعور النفسي والذوق الروحي ، وعلى مبدأ الوحدة الذي انتهى إليه في آخر أطوار حبه ، في حين أن الجبرية قد أثبتوا مذهبهم بطريق العقل والنقل ، وحاولوا أن يتأولوا النصوص على وجه يؤيد فكرتهم ، ويدحض فكرة خصومهم المعتزلة .

٦ – على أن مذهب ابن الفارض وأشباهه من الصوفية في وحدة الأديان على ما تبينا فيه من موافقة لبعض آيات القرآن الكريم ، وعلى ما ينطوي عليه من المعاني السامية والمثل العليا الأخلاقية والاجتماعية كالإخاء والمساواة بين المعتنقين للأديان المختلفة ، لم يرق في عين ابن تيمية والمقبلي ، وشأنهما في ذلك كشأنهما في كل النتائج التي انتهى إليها الصوفية في أذواقهم ومواجيدهم : فقد أورد ابن تيمية بيتا ينسب عادة إلى ابن عربي الذي يقرر فيه وحدة العقائد والتسوية بينها فيقول :

ونظر ابن تيمية في هذا البيت ، وحاول أن يجرحه من الناحية المنطقية ، فرأى أن فيه تناقضا ، لأن الجمع بين النفقيضين في الاعتقاد في غاية الفساد ، ولأن القضيتين المتناقضتين في السلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى ، لا يمكن الجمع بينهما . والصوفية يزعمون أنه يثبت عندهم في الكشف ما يناقض صريح العقل ، ويقولون بالجمع بين النقيضين وبين الضدين . ومن سلك طريقهم يخالف المعقول والمنقول . ولا ريب عند ابن تيمية في أن هذا من أفسد ما ذهب إليه أهل السفسطة . وقد زاد ابن تيمية الأمر تفصيلا وإيضاحا فعرض لمذهب ابن عربي في الاعتقاد بكل ما وردت به الأديان المختلفة كما يدل عليه البيت المثبت آنفا ، فإذا هو يقرر أن القائلين بهذا القول مشركون ، لأنهم عدلوا بالله كل مخلوق ، وجوزوا أن يعبد كل شئ ، ومع أنهم يعبدون كل شئ فإنهم يقولون : " ما عبدنا

إلا الله " ، وهذا في نظر ابن تيمية مخالف لدين المرسلين ، ولدين أهل الكتاب ، وللملل جميعا ، بل لدين المشتركين أيضا ، ولما فطر الله عليه عباده مما يعقلونه بقلوبهم ، ويجدونه في نفوسهم ، وهو في غاية الفساد والسفسطة والجحود لرب العالمين . ويستدل ابن تيمية على ذلك كله بأن الرسل كانوا يعتبرون ماعبده المشتركون شيئا غير الله ، وينظرون إلى عابده على أنه عابد لغير الله ، مشرك به ، جاعل له ندا كما يستدل

بأن الرسل دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده لا شريك له ، وهذا الإسلام العام الذي لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره .

ويشارك ابن تيمية في نقده وتجريحه لمذهب الصوفية في الجمع بين العقائد المختلفة ، ناقد آخر من الذين نعوا على الصوفية ، وهو صالح بن مهدي المقبلي الذي عرض لمذهبي ابن عربي وابن الفارض في هذا الصدد ، ووازن بينهما ، وانتهى من موازنته إلى مثل ما انتهى إليه ابن تيمية ، فقال: إن صح ما دعا إليه ابن الفارض وابن عربي من عدم التفرقة بين الأديان ، ووجوب الاعتقاد بأنها فروع لأصل وحد ، فإنه ينبي على ذلك ألا يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة غير الله .

٧ – وجماع القول في موقف ابن تيمية والمقبلي من مذهب ابن الفارض وابن عربي وإضرابهما من الصوفية المعتنقين لوحدة الأديان ، هو أن هذا المذهب مخالف للعقل والنقل بصفة عامة ، ولما ورد في القرآن بصفة خاصة ، ولكن نقد ابن تيمية ، على ما فيه من منطق سليم وحجة معقولة في حدود وجهة نظره التي نظر منها إلى المسألة ، وهي أنه نظر إلى الشرائع باعتبارها مختلفة في الواقع ، لا إلي أصلها باعتباره واحدا ، يمكن دحضه ، وإظهار ما فيه من أوجه الخطأ ، إذا لاحظنا أن في القرآن كثيرا من الآيات الكريمة التي حفلت بالمعاني الدالة على أن الدين في اصله واحد ، وفي فروعه متعدد . وحسبنا أن نثبت بعض هذه الآيات فيما يلي :

١ – " إن ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين . الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون . واللذين يؤمنون بما أنزل

إليك وما أنزل من قبلك وبالأخرة هم يوقنون . أولئك على هدي من ربهم وأولئك هم المفلحون " ( سورة ٢ ، البقرة : آية ١ - ٤ ) : فواضح هنا أن المتقين الذين هم على هدى من ربهم والذين هم مفلحون ، هم الذين يؤمنون بما أنزل إلى النبي ، وبما أنزل من قبله إلى الرسل ، وهذا من شأنه أن يسوى بين الإسلام وبين غيره من الأديان السابقة عليه ، إذ الكل مشترك في أنه تنزيل من عند الله .

٢ - " إن الذيين الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون " ( سورة ٢ ، البقرة ، آية ٦٢ ) فهذه الآية تدل على أن القرآن إذ يخبر عن أتباع دين مُحَّد بأنهم الذين آمنوا ، إنما يسوى في الأجر بينهم وبين اليهود والنصارى والصابئين ، ما دام الكل يؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون صالحا .

٣ - " قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون " ( سورة ٣ . آل عمران : أية ٨٤ ) فهذه الآية الكريمة تفصيل لما ذكرته الآيات السابقة مجملا ، وتأييد له . وآية ذلك أنه لا فرق عند المؤمنين بين أحد وأحد من النبيين ، بل إن ما أوتي هؤلاء النبيون واحد .

٤ – " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشتركين ما تدعوهم إليه ، الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب . وما تفرقوا

إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضي بينهم وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب " ( سورة ٤٢ . الشورى : آية ١٣ – ١٤ ) : فالآية الأولى من هاتين الآيتين تدل على أن الدين الذي وصى به الله أنبياءه لا يختلف في الأولين والآخرين : فقد قال مجاهد في معنى هذه الآية : " أوصيناك يا مُحَمَّد وإياهم دينا واحدا " ، وقال الرازي : " المراد شرع لكم من الدين دينا تطابقت الأنبياء على صحته " ، وقال البيضاوي : " أي شرع لكم من الدين ، دين نوح ومُحَمَّد ومن بينهما من الأنبياء عليهم السلام من أرباب الشرع ، وهو الأصل المشترك فيما بينهم المفسر : " ولا تتفرقوا فيه " : أي لا تختلفوا في هذا الأصل ، أما فروع الشرع فتختلف . وهذا كله يبين أن القرآن يقرر أن الدين واحد لا اختلاف فيه على لسان جميع الأبياء ، وأن الذي يتعدد ويختلف هو الشرائع أي الأحكام العملية . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن أصل الدين واحد لا اختلاف فيه ، وإن ما يختلف فيه هو التفريعات العملية ، والتشريعات التطبيقية على هذا الأصل .

٥ - " يأيها الرسل كلو من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم . وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون . فتقطعوا أمرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون " ( سورة ٢٣ . المؤمنون : آية ٥١ - ٥٣ ) : يعني ملتكم ملة واحدة ، أي متحدة في العقائد وأصول الشرائع ، أو جماعتكم جماعة واحدة متفقة على الإيمان والتوحيد في العبادة .

٦ - " وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بما أنزل الله ولا تتبع أهوائهم عما جاءك من الحق . لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا . ولو شاء لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون " . ( سورة ٥ المائدة : آية ٤٨ ) : قال الطبري : " ... ثم ذكر نبينا محمد ﷺ ، وأخبره أنه أنزل الكتاب مصدقا لما بين يديه من الكتب ، وأمره بالعمل بما فيه والحكم بما أنزل إليه دون ما في سائر الكتب غيره ، وأعلمه أنه قد جعل له ولأمته شريعة غير شريعة الأنبياء والأمم قبله ، الذين قص عليه قصصهم ، وإن كان دينه ودينهم في توحيد الله والإقرار بما جاءهم به من عنده ، والانتهار إلى أمره ونهيه واحدا : فهم مختلفون فيما شرع لكل واحد منهم ، ولأمته فيما أحل لهم وحرك عليهم " ، ورري الطبري عن قتادة قوله : " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ... سبيلا وسنة ، والسنن مختلفة : للتوراة شريعة ، وللإنجيل شريعة ، وللقرآن شريعة ، يحل الله فيها ما يشاء ويحرم ما يشاء بلاء ، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه ، ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره غيره التوحيد والإخلاص لله الذي

جاءت به الرسل " . وروي الطبري عن قتادة أيضا قوله : " ... والدين واحد والشريعة مختلفة "

٧ - " وتللك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم . ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين . وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين . وإسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين . ومن آبائهم وئريتهم وإخوانهم واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون . أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين . أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده . قل لا أسألكم عليه أجرا إن هو إلا ذكرى للعالمين " . ( سورة ٦ . الأنعام: " آية ٨٣ - ٩٠ ) : ففي هذه الآيات ذكر للرسل من إبراهيم إلى لوط وبيان لأن حظهم من الهداية إلى الصراط المستقيم واحد وأنهم أوتوا الكتاب والحكم والنبوة وأنهم الذين يقتدي بهم في هداهم . قال الزمخشري : " فبهداهم اقتده ، اختص هداهم بالاقتداء ، ولا تقتد إلا بهم .. والمراد بهداهم طريقتهم في الإيمان بالله وتوحيد وأصوله الدين دون الشرائع فإنها مختلفة . وإنها هدى مالم تنسخ ، فإن نسخت لم تبق هدى بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبدا " .

فإن صح فهمنا لهذه الآيات الكريمة من ناحية ، ولمذهب ابن الفارض في وحدة الأديان ، وأها مختلفة في المظهر متفقة في الجوهر من

ناحية أخرى استطعنا أن نلتمس لمذهب شاعرنا هنا مصدرا قرآنيا لا غبار عليه ، ولا شبة فيه : وها هي ذي أقوال المفسرين لما أوردنا من الآيات ، تدل على أن القرآن قد اشتمل في تضاعيفه على العناصر الرئيسية التي يتألف منها مذهب بن الفارض وأشباهه من الصوفية في أن الدين من حيث أصله وجوهره وجد ، وأ، الغاية المقصودة منه واحدة ، وإن تعددت الملل ، واختلفت النحل ، وتباينت الشرائع والشعائر . وأكبر الظن أن ابن الفارض إذ ينظر إلى التوراة والإنجيل والقرآن ، وإلى اليهودية والميحية والإسلام وغيرها من الأديان ، هذه النظرة التي توحد بينها ، وتردها جميعا إلى أصل واحد ليست هذه الأديان المختلفة إلا فروعا له ، ولا تلك الكتب إلا تعبيرات متنوعه ، عنه ، لم يتجاو حدود ما رسمته هذه الآيات البينات التي أثبتناها وبينا معانيا آنفا ، من معالم الوحدة في أصل الأديان ، وجوهر الشرائع .

ولا تكن مسرفين أو غالين إذا قلنا إنه لم يفعل أكثر من التعبير عن مدلول هذه الآيات في أسلوبه الشعري الرمزي الذي يغلب عليه روح المبالغة ، أو إن شئت فقل روح الشطح ، إلى حد يبدو معه كلامه للمعقول والمنقول ، كما ظن ذلك ابن تيمية والمقبلي وغيرهما من خصوم الصوفية ، والواقع أنه ليس كذلك .

٨ – وما تنطوي عليه آيات القرآن التي أوردناها من معنى الوحدة في أصل الدين وجوهره ، ويقرره ابن الفارض في شعره ، ويعبر عنه أضرابه من الصوفية نظما تارة ونثرا تارة أخرى ، وكلهك في ذلك مصطنع للذوق

ومتأثر بالوجد وخاضع السلطان العاطفة ، قد أثبته البحث الحديث في مذهبه في اليدن وأصله ، وهو مذهب قوامه وأداته المنهج العلمي القائم على المشاهدة والاستقراء والتحليل والتعليل والموازنة والتفسير والاستدلال : فمكس مولر (          ) يتناول في كتابه " محاولة في تاريخ الأديان " الصور المختلفة للأديان ، ويوازن بينهما وبين الصور المختلفة للغات ، وينتهي من هذه الموازنة إلى هذه النتيجة التي انتهى إليها ابن الفارض ، وكان القرآن أشمل لها ، وأدل عليها ، وأسبق إليها من مكس مولر وأشباهه من العلماء الحدثين ، ومن ابن الفارض وأمثاله من الصوفية المتقديمن والمتأخرين . ولكي يتبين هذا التوافق الغريب بين نصوص القرآن وأذواق الصوفية ، وبين مذهب العلم الحديث ونتائج بحثة في أصل الأديان ووحدها ، يحسن أن نورد هنا ما انتهى إليه مكس مولر في هذا الصدد إذ يقول : " .. ويمكن أن يقال في الدين ما قيل في اللسان من أن كل جديد فيه فهو قديم ، وكل قديم فهو جديد ، وأنه منذ بداية العالم لم يوجد قط دين كله مبتدع . وإنا لنجد عناصر الدين وجراثيمه مهما سمونا في تاريخ الإنسانية إلى أبعد مدى مستطاع . وتاريخ الدين كتاريخ اللغة يرينا في كل مكان ألوانا متتابعة من التأليف المستحدث بين عناصر أصلية قديمة " .

فإذا تدبرنا ما يقول مكس مولر هنا ، ووازنا بينه وبين ما انتهى إليه ابن الفارض في قطبيته من أن الشرائع كلها مستمد من منبع واحد وهو روح القطب وحقيقته ، أو الروح المحمدي وشريعته من ناحية ، وما قرره أخيرا في الأديان من أنها مختلفة في الظاهر متفقة في الحقيقة والجوهر ، مشتركة في الأصل والمصدر من ناحية أخرى، رأينا كيف وصل البحث

لحديث في تعقبه لتاريخ الأديان وتحليلها إلى عناصرها المختلفة ورد هذه العناصر إلى أصل واحد ، معتمدا على المنهج العلمي ، إلى ما وصل إليه ابن الفارض من قبل سواء في قطبيته أم في نظرته إلى الأديان هذه النظرة التي تسوى بينها ، وتجعل منها فروعا لأصل وحد ، وكان سبيله إلى ذلك ذوقه ووجده وحبه .

**٩ – والحب الذي استوعب حياة ابن الفارض النفسية هذا الاستيعاب الذي شهدنا نتائجه فيما قدمنا من صور الوحدة عنده ، سواء فيما يتعلق بالذات الإلهية أم بالحقيقة المحمدية والأديان والشرائع ، قد انتهى بهذا الشاعر الصوفي إلى أقصى ما ينتهي إليه من خضوع لسطانه ، واتخاذه منه دينا ومذهبا لم يكن ليخلص منه أو ينصرف عنه : فهو قد سوى بين كل الأديان ، ووحد جميع العقائد ، وجعلها مستغرقة في هذا الحب الذي جعل منه لنفسه مذهبا لا يفارقه ، ولا يميل عنه ، ويرى أ، مفارقته لهذا المذهب معناها ارتداده عن دينه وانحرافه عن ملته ، كما يدل على ذلك ما يخاطب به محبوبته الحقيقة في قوله :**

وعـن مـذهب في الحـب مـالي مـذهب وإن ملـت يومـا عنـه فارقـت ملـتي **٦٤**

ولـــو خطـــرت لي في ســـواك إرادة على خاطري سهوا قضيت بردتي **٦٥**

**وفي قوله :**

وما احترت حتى اخترت حبك مذهبا فواحيرتي إن لم تكن فيك خيرتي **٨٣**

وفي قوله :

| | |
|---|---|
| وحياتكم ي أهل مكة وهي لي | قسم لقد كلفت بكم أحشائي |
| حبيكم في الناس أشحى مذهبي | وهواكم دينب وعقد ولائي |
| يالأمي في حب من من أجله | قد جد بي وجدي وعز عزائي |
| هلا نهاك نهاك عن لوم امرئ | لم يلف غير منعم بشفاء |
| لو تدر فيم عزلتي لعئرتي | خفض عليك وخلني وبلائي |

ألا ترى كيف تمكن الحب من نفس ابن الفارض هنا ، ومل عليه كل قلبه ، فإذا هو يتخذ منه مذهبا لا يعد له مذهب آخر ، ودينا يؤثر على أي دين آخر ، ويؤثر أن يحبا في ظل الدين مع ما يقتضيه من مشقة وتكليف وبلاء . ولعل ما انتهى إليه ، وعبر عنه ابن الفارض في هذه الأبيات لا يكاد يختلف عما نتهى إليه ، وعبر عنه اب عربي في قوله :

| | |
|---|---|
| لقد صار قلبي قابلا كل صورة | فمرعى لغزلان ودير لرهبان |
| وبيت لأوثان وكعبة طائف | وألواح توراة ومصحف قرآن |
| أدين بدين الحب أني توجهت | ركائبة فالدين ديني وإيماني |

ونحن إذا تدبنا ما ينطوي عليه اتخاذ ابن الفارض وابن عربي من الحب مذهبا أو دينا ، رأينا أم كلا منهما إنما يجعل من دين الحب مرادفا لدين الإسلام ، أو يجعل من الإسلام دينا دعامته الحب ، وما ينطوي عليه الحب من معاني الخضوع والإذغان والنقياد لإرادة المحبوب : فكل أولئك معان يشترك فيها وينطق بها كل من الحب والإسلام ، فابن الفارض لا يفهم من

الحب إلا خضوع المحب لإرادة محبوبه ، وفنائه عن إرادته الفردية ، ورضاه بكل ما تقتضي به المحبة من تكاليف ، وابتهاجه بكل ما يصيبه في سبيل هذه المحبة من أذى ومحنة . وهو في هذا كله لم يكن إلا معبرا عن معنى من معاني الإسلام التي يدل عليها بعض آيات القرآن كقوله تعالى : " ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا ، واتخذ الله إبراهيم خليلا " ( سورة ٤ النساء : آية ١٢٥ ) ، وكقوله : " ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم " . ( سورة ٢ البقرة : آية ١٢٨ ) .

١٠ – وليس منشك في أن ما انتهى إليه ابن الفارض وأشباهه من الصوفيه من وحدة الأديان ، واتخاذه من الحب دينا ، واعتبارا انحرافه عن هذا الدين مفرقة الدين الإسلام وارتدادا عنه ، قد اشتمل في ثناياه على كثير من المعاني الراقية والمثل العليا التي إن أخذ الناس أنفسهم بتحقيفها ،صفت نفوسهم ، وخلصت قلوبهم ، وسمت مشاعرهم ، فإذا هم ينظرون بعضهم إلبى بعض على أنهم إخوة متساوون متآخرون ، لا فرق فيهم بين إنسان وإنسان ، ولا بين معتنق لدين وعتنق لدين آخر ، لأن الأديان كلها من الله ، قضي بكل دين منها على فريق من الناس ، بحيث لم يختر أحد لنفسه ما يعتنه من هذا الدين أو ذاك . وهذا من شأنه أ، يؤدي إلى نزول الحواجز بين أفراد الأنسان وتحل الوحدة والألفة محل الكثرة والتفرقة ، ويمحو نور التسامح والإخاء ظلمة التعصب والشقاق ، فتألف القلوب وتتحاب النفوس ، ويصبح الناس جميعا إخوانا متحابين ، لا أعداء متنابدين . وعندي أن الذين ينظرون إلى التصوف وأذواقه ونتائجه نظرة

ازورار أو ازدراء مسرفون على أنفسهم وعلى الصوفية ، جاهلون أو متجاهلون لما بنت في تضاعف الأذواق الصوفية من مثل عليا قوامها معرفة الحق وتحقيق الخير والجمال على وجه لو حققه الناس لصلحت حالهم ، وسعدت حياتهم ، وكانوا بمنجاة من كثير من الفتر والشرور . وما هو ذا حب ابن الفارض قد بينا من خلال تحليله إلى عناصره ، والكشف عن نتائجه ، كيف عبر فيه عن مذهبه في وحدة الأديان ، واتخاذه من الحب دينا ، تعبيرا صادقا عن أرقى معاني الإخاء والمساواة بين المعتنقين للأديان المختلفة . ألا ينتهي مبأ الوحدة الذي قرره ابن الفارض وغيره من صوفية المسلمين وبالغوافية ، إلى أن توضع مل المظاهر الوجودية والتعبدية في إطار واحد أخص خصائصه التآلف والانسجام بين عناصره ؟ أليست نظرة ابن الفارض وأشباهه إلى الأديان المختلفة على أنها مظاهر متعددة لجوهر واحد إلا سبيلا إلى تحقيق المثل الأعلى في الحياة الفردية والاجتماعية تحقيقا يعم معه السلام أرجاء العالم ، ويرفرف فيه الحب والإخاء والمساواة بأجنحتها على بني الإنسان جميعا ؟

الحق أن ابن الفارض ، ومن نهجه ، وانتهى إلى ما انتهى إليه من هذه النتائج قد قدموا إلى الإنسانية أجمل عطاء ، وأسدوا أحسن خير ، وكانوا بذلك من دعاة الحرية والمحبة والإخاء والمساواة وما إليها من الدعائم التي أقيمت عليها الديموقراطية الحديثة .

## خاتمة البحث

١ – أما وقد فرغنا من دراسة حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب ، وما ينطوي عليه هذا الحب من المعاني الصوفية والمنازع الفلفية ، يحق لنا أن نتساءل عن قيمة هذه الدراسة من النواحي العلمية والروحية والعلمية ، وأن نلم في هذه الخاتمة بأهم النتائج التي انتهينا إليها ممن بحثنا ، فحياة ابن الفارض التي حللناها وصورناها ، وعرضنا معها لآثار الصوفية ، ولما أنتجه هذه الآثار في البيئات الصوفية والدينية من ثمرات في الكتاب الأول ، حبه الذي درسناه وبينا حقيقته من الناحيتين النفسية والصوفية ، وحللناه إلى أطواره المختلفة في الكتاب الثاني ، والمناع الفلسفية لهذا الحب التي كشفنا عنها ، وأظهرنا قيمتها الميتافيزيقية إلى جانب قيمتها الصوفية في الكتاب الثالث ، كل أولئك قد انتهى بنا إلى النتائج التالية :

(١) إن حياة ابن الفارض ، وسيرته التي سارها ، ورياضاته ومجاهداته التي أخضع نفسه لها ، وأذواقه ومواجيده ، وما لها من علاقة بحياته العاطفية ، كل أولئك من شأنه أن يظهرنا على الرجل قد حقق كل ماينبغي أن يحققه الإنسان الراقي في حياته الروحية والخلقية من مثل عليا قوامها التجرد عن شوائب الحس ، والتحرر من سلطان الشهوة ، والانصراف عن عالم المادة ، والإقبال على عالم الروح .

(٢) إن آثار ابن الفارض الشعرية عامة ، وتائيته الكبرى وخمريته خاصة قد أظهرتنا بما شملت عليه من المعاني الرقيقة ، والإشارات العميقة ،

على أن الشعر أداة صالحة للتعبير عن أشد الحقائق خفاء ، وأكثر المسائل دقة ، وأنه من هذه الناحية ليس أضيق مجالا ، ولا أقل قدرة على التعبير من النثر .

(٣) إن ابن الفارض قد استوعب في تائيته الكبرى وخمريته ، فضلا عن غيرها من قصائد ديوانه ، مسألة الحب الإلهي منذ ظهرت في عهود التصوف الإسلامي الأولى ، عند رابعة العدوية ، وعند غيرها من متقدمي الصوفية ، حتى الثلث الأول من القرن السابع الهجري ، فهو من هذه الناحية قد جمع في ديوانه أينع وأروع الأزهار الت ازدان بها بستان الحب الإلهي ، والتي أخذ الصوفية منبعده يقطفونها من حيث إلى حين ، ويؤلفون منها هذه الباقات الجميلة الفاتنة التي تحفل بها قصائدهم المنظومة ومقالاتهم المنثورة ، وأكبر الظن أنهم في ذلك عيال على شاعرنا ، يرتاضون في بستانه ، ويقطفون من أزهاره ، وينهلون من مورده . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ديوان ابن الفارض تحفة أدبية في الحب فحسب ، بل هو دارس أيضا لمذهب غيره من الصوفية . وهذا من شأنه أن ينتهي بنا إلى أن ابن الفارض هو شاعر الحب الإلهي غير منازع في تاريخ التصوف العربي الإسلامي .

( ٤ ) إن السواد الأعظم من الناس يقرأ شعر ابن الفارض ويفهمه على أنه شعر غزالي نظمه الشاعر تغنيا بحب معشوقة آدمية ، وقليل من قرائه من يأخذ هذا الشعر على أنه إنما نظم تصويرا لعاطفة الحب الإلهي التي تتخذ موضوعها من الئات الإلهية . وها نحن أولاء قد حللنا حب

شاعرنا في الكتاب الثاني من هذا البحث ، وأبنا فيه عما عسى أن يكون في هذا الحب من عصر إنساني إلهي ، وانتهينا إلى أنه مهما ذهب الآخذون بظاهر الألفاظ والمعاني إلى أن ابن الفارض كان شاعرا غزلا كغيره من الشعراء الذين يتغنون حب ليلى أو بثينة أو سعاد ، فإن ذلك لا يمنع من أنه كان في أحد أطوار حياته صوفيا بكل ما في الكلمة من معنى ، ولا من أن يكون شعره مرآة صادقة تنكس على صفحتها أذواقه ومواجيده التي خضعت لها نفسه في سبيل الحب الإلهي . وليس أدل على ذلك من تائيته الكبرى وخمريته فإنهما ليستا مجرد أبيات منظومة تترجم عما في نفس ناظمها من عاطفة نحو هذه أو تلك من المعشوقات ، بل إن ما تشتملان عليه من المعاني والحقائق والإشارات والاصطلاحات ، شواهد صدق ، وأدلة حق ، على أن الحب الذي تعبر عنه هاتان القصيدتان ليس حبا من نوع حب مجنون ليلى أو جميل بثينة أو غيرهما من العذريين ، وإنما هو حب موضوعه الذات الإلهية ، وغايته الفناء في هذه الذات ، والاتحاد بها ، وشهودها في كل شئ ، وشهود كل شئ فيها .

( ٥ ) وقد أسلمتنا هذه النتيجة إلى نتيجة أخرى هي أن حب ابن الفارض – مع أنه عاطفة نفسية ذاتية – قد اشتمل في ثناياه على كثير من المعاني الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية : فمذهبه في كل من الوحدة والمعرفة ، وأصل الخلق ، وجوهر الشرائع والأديان ، يحملنا على القول بأن الرجل لم يكن شاعرا فحسب ولا صوفيا فحسب ، ولكنه شاعر صوفي أسبغ على مذهبه ثوبا فلسفا ، ولعله كان في بعض مواضع من مذهبه

أسبق إلى بعض الأفكار من بعض الفلاسفة الأوربيين أمثال مالبرانش واسبينوزا وسويدنبرج وغيرهم ممن ذكرناهم في موضعهم من بحثنا .

(٦) وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن تكون حياة ابن الفارض مذهبه في الحب الإلهي سبيلا إلى أن تضع الآداب العربية رأسها جنبا إلى جنب وأرقى الآداب الأوربية والشرقية لاسيما الفارسية من هذه الأخيرة . وها هي ذي أذواق شاعرنا في حبه ونتائج هذا الحب التي يصورها شعوره بالاتحاد ، ونظره إلى كل شئ بعين الوحدة ، من شأنهما أن يدحضا الزعم الذي يذهب أصحابه إلى أن القدرة على رد الكثرة والتفرقة إلى الجمع والوحدة ، إنما هي خاصة من خصائص الجنس الآري من دون الجنس السامي ، مما سبق أن أشار إليه الأستاذ براون ( Brown ) وأخذنا فيه بوجهة نظره .

(٧) وعلى هذا كله تترتب نتيجة أخيرة هي أن أذواق الصوفية ومواجيدهم مهما بلغت من القوة والعنف ، ومهما انتهت بالخاضعين لها إلى الإغراب والشطح ، فهي ليست مع ذلك ضربا من أضرب الهذيان ، أو لونا من ألوان الاضطراب العصبي أو المرض العقلي ، أو مجرد ألفاظ لا معنى لها ولا غناء فيها ، وإنما هي على العكس من هذا كله صور لما احتدم في نفوس أصحابها من عاطفة قوية ، ومرآة صادقة ، ينعكس على صفحتها ما أخذبه الخاضعون لها أنفسهم من رياضة ومجاهدة ، وترجمان عما جال في قلوبهم ، وكشف لبصائرهم ، وانبثق في أعماق باطنهم من أنوار الحق والخير والجمال .

٢ – تلك هي أهم النتائج التي انتهينا إليها من بحثنا لحياة ابن الفارض وأذواقه ومذهبه في الحب الإلهي من حيث هي صور مختلفة لتصوف هذا الشاعر الصوفي في ذاته . أما من حيث المصادر التي يمكن أن يكون ابن الفارض قد استقى منها بعض عناصر تصوفه عامة ومذهبه في الحب الإلهي خاصة ، فإننا نرى أنفسنا في هذا الصدد بين أمرين : فإما أن يكون ابن الفارض في حياته وأذواقه وحبه بدعا من الصوفية ، ومبتكرا لأشياء جديدة لم يسبقه إليها أحد ، وإما أن يكون متأثرا بمن تقدمه من الصوفية ، آخذ عنهم بعض العناصر التي يتألف منها مذهبه ، والحق الذي لاشك فيه هو أن شأن شاعرنا هنا كشأن غيره من المفكرين والفلاسفة وأصحاب الأذواق والأدباء لابد من أن يكون لكل منهم ناحية تأثر فيها بغيره :

فالفكرة الجوهرية التي وجهت حياة ابن الفارض الروحية ، وانطوى عليها مذهبه في الحب الإلهي ، وأعني بها فكرة حب الله لذاته بصرف النظر عما أعده للمتقين من ثواب الجنة ، وللكافرين من عذاب النار ، نجدها عند كل من رابعة العدوية وإبراهيم بن أدهم ، فقد أجابت رابعة عندما سئلت عن حقيقة عبادتها لله بقولها : " ما عبدته خوفا من ناره ، ولا حبا لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حبا له وشوقا إليه " . وقال إبراهيم ابن أدهم مخاطبا ربه : " إلهي ، إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة في جنب ما أكرمتني من محبتك ، وآنستني بذكرك ، وفرَغتني للتفكر في عظمتك " . فإذا استعدنا إلى أذهاننا هذه الصورة التي تمثل فيها ابن الفارض وقد تمثلت له الجنة احتضاره فإذا هو يبكي ويتبرم قائلا إنه لم

يقصد من وراء حبه وسلوكه إلى أن يثاب بالجنة ، بل كل ما يرومه هو نظرة من وجه محبوبته الحقيقية ، وإذا رجعنا إلى أطوار الحب الإلهي عند شاعرنا ، وما أخذ به نفسه في بعض هذه الأطوار من تجرد عن شوائب الأثرة وإعراض عن حظوظ العاجلة والآجلة ، وزهد في كل ثواب أو مكافأة ، رأينا إلى حد يمكن أن يقال إن ابن الفارض لم يزد في هذه الناحية شيئا على ما قالته رابعة وابن أدهم . وقد أظرتنا الموازنات الكثيرة التي عقدناها في مواضع عدة من فصول هذا البحث ، على أنه كان متأثرا بغير رابعة وابن أدهم في تفاصيل مذهبه في الحب : فهناك مثلا وجه لتأثرا بذي النون المصري في المعرفة ، ووجه لتأثره بالحلاج في استعمال لفظتي اللاهوت والناسوت ، وفي الكلام عن الحقيقة المحمدية وقدمها ، وفي وحدو الأديان وائتلافها ، كما رأينا أنه كان متأثرا بغير أولئك وهؤلاء من الصوفية والفلاسفة والفرق الإسلامية ، مما أشرنا إليه في مواضعه .

(٢) ولا يقف تأثر ابن الفارض عند هذا الحد ، ولكنه يتجاوز إلى القرآن والحديث قدسيا كان هذا الحديث أم نبويا : فقد أظهرتنا أبيات كثيرة من تائيته الكبرى على ماله من مهارة فائقة ، وقدرة عجيبة ، على إدخال عنصري القرآن والحديث إلى شعره ، وتغذية مذهبه الصوفي بهما ، على وجه لم يتهيأ لكثرة غيره من الصوفية لاسيما الشعراء منهم ، فهو قد يذكر في بعض الأبيات ألفاظ الآية أو الحديث وعبارتهما صريحة ، وقد يشير إليهما في بعض الأبيات الأخرى تلميحا أو تضمينا ، كأن يذكر من الآية أو الحديث لفظا من ألفاظهما وكل ذلك في براعة ولباقة وحسن أداء : فهو قد أشار مثلا إلى قوله تعالى : " لقد جاءكم رسول من أنفسكم

عزيز عليه ما عنم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم " ، وإلة قوله : " إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون . وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن . ومن أوفي بعهده من الله . فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم " ، وإلى قوله : " أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما " ، وهو قد أشار بعد هذا كله إلى الحديث القدسي القائل : " .. وما تقرب إلى عبدي بشئ أحب إلى من أداء ما افترضته عليه ، ولا يزال يسمع به ، وبصره الذي يبصره به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها .. إلخ " . فكل أولئك شواهد صدق على مبلغ تأثر ابن الفارض بالقرآن والحديث ، واستغلاله لهما ، وتغذية مذهبه بهما ، على الوجه الذي يجعل من هذا المذهب شيئا ملائما لتعاليم الكتاب والسنة .

( ٣ ) على أن هناك أبياتا من شعر ابن اللفارض قد حملت البعض على أن يعتقد أنه لم يكن متأثرا بمن سبقه من الصوفية فحسب ، ولا مستغلا للقرآن والحديث فحسب ، بل كان كذلك متأثرا بالشيعة وبالإسماعيلية الباطنية ، مستغلا لبعض عقائد أولئك وهؤلاء ، الأمر الذي ذهب معه بعض المؤرخين والشراح إلى أن شاعرنا كان شيعيا ، فقد ذكر عباس رضا القمي فيما ذكر من ترجمة ابن الفارض أن الجماعة صرحت بتشيعه . وزعم الفرغاني في شرحه للتائية الكبرى أن من ألفاظ الشاعر وإشاراته ما يمكن أن يرد إلى أصل شيعي ، على نحو ما يظهرنا عليه قوله في البيت التالي :

وخذ بالولا ميراث أرفع عارف غدا همه إيثار تأثير همة ٢٩٩

فالفرغاني يرى أن المقصود " بالولاء هنا هو حب أهل البيت على اصطلاح الشيعة القائلين بالولاء ، وأن المراد " بأرفع عارف " هو على ﷺ : لأنه صاحب المعرفة الحقيقية بالأصالة وغيره صاحب هذه المعرفة بالتبعية ، ويستدل على ذلك بالحديث الذي قال فيه عليه الصلاة والسلام : " أنا مدينة العلم وعلى بابها " . ولكن القاذاني يرى أن ما يعنيه ابن الفارض بأرفع عارف هو مُحَمَّد صلي الله عليه وسلم : لتفرد بكمال هاتين الصفتين ، وأن ما يعنيه بميراثه هو العلم والمعرفة ، وذلك وفقا لما ورد في الخبر : " العلماء ورثة الأنبياء " .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإننا نقرأ بعض إشارات لشاعرنا ، فنحس أن بينها وبين بعض أقوال الإسماعيلية شبها ما ، كما هو الشأن في البيت الذي يصور فيه ابن الفارض كيف حصل له الشهود العرفاني الذي تبين فيه أن مصدر المعرفة هو النفس فقال :

قتلت غلام المفس بين إقامتي ال جدار لأحكامي وخرق سفينتي ٧١٥

فهذا البيت يذكرنا على الأقل بما قاله راشد الدين سنان زعيم الإسماعيلية في الشام وهو : " ... ثم ظهرت في دور إبراهيم على ثلاث مقالات ، كوكب وقمر وشمس : فخرقت السفينة وقتلت الغلام ، وأقمت الجدار ، جدار

الدعوة ، فنجا بلطفي ورحمتي من آمن بدعوتي " على أننا ، برغم هذا الشبه الذي يبدو بين بعض أبيات ابن الفارض وبين بعض عقائد الشيعة والإسماعيلية ، لا نميل إلى أن نجعل من هذا الشاعر الصوفي شيعيا أو إسماعيليا ، يعتقد ما يعتقده أولئك وهؤلاء ، أو يرمي إلى ما يرون إليه : وإنما هي آثار باقية من تراث العصر الفاطمي ، ظلت كامنة في أعطاف العصر الأيوبي الذي عاش فيه ابن الفارض ، ولكنها مع كمونها كان ما يزال لها صدى يتردد في بعض الآذان ، وإن كان تردده خافتا خفيا ، إلا أنه مع ذلك كان يسمع من حين إلى حين ، وكان أثره يعمل عمله في بعض النفوس والعقول التي عاش أصحابها إبان العصر الأيوبي ، فإذا هم يدخلون في قصائدهم ومؤلفاتهم بعض العناصر الشيعية أو الإسماعيلية دون أن يكونوا شاعرين بها أو عامدين لها . ومن هنا كان ما كان من هذه العناصر التي أشرنا إلى بعضها في البيتين المثبتين آنفا . واللذين – على ما في أولهما من تشابه مع عقيدة الشيعة في أن عليا هو الإمام بعد رسول الله ، وعلى ما في ثانيهما من تطابق في اللفظ والمعنى مع نص لأحد زعماء الإسماعيلية لا يؤديان مع ذلك إلى أن شاعرنا كان شيعيا ، ولم يكن سنيا .

فطبيعة العصر الذي عاش فيه ابن الفارض وهو العصر الأيوبي الذي كان سنيا بكل ما في الكلمة من معنى ، لم تكن لتمسح بأن تذاع عقائد الشيعة أو تنتشر أقوالهم في وضوح وصراحة . وحياة ابن الفارض ، وما خضع له من العوامل في تنشئته ، وتربيته وتهذيبه ، وما ظفر به من إقبال الملك الكامل عليه وإجلاله له ، كل أولئك من شأنه أن يحملنا على اعتقاد أن الرجل قد نشأ نشأة سنية ، وكان في حاله ومقاله متمشيا مع

روح العصر الذي قضى حياته ، ونظم شعره فيه . ليس أدل على ذلك من أن أباه قد شغل منصب الفارض بين يدي الحكام الأيوبيين السنيين ، وعرض عليه أن يكون قاضيا للقضاة ، ولكنه رفض ، وآثر التخلي عن المنصب والعزلة عن الناس ، فلو قد كان أبوه شيعيا ، لنفث في روع ابنه شيئا من تعاليم الشيعة ، لما تهيأ له أن يشغل منصبا في دولة سنية ، ولما حظي ابنه بهذه المكانة الممتازة التي أحله فيها الملك الكامل ومن عاصره من الوزراء والحكام والفقهاء ، وكلهم من أهل السنة .

ولعل معترضا يقول : إذا كان ذلك كله صحيحا ، فبماذا تفسر " أرفع عارف " الذي ذكره ابن الفارض في البيت ( ٢٢٩ ) من تائيته الكبرى ، وفسره الفرغاني بأن على ﷺ ، وفسر ميراثه بأنه العلم والمعرفة ؟ وعلى أي وجه تفهم هذا التقارب في اللفظ والمعنى بين قول راشد بن سنان الإسماعيلي وبين قول ابن الفارض في البيت ( ٧١٥ ) من تائيته الكبرى ؟ الحق أن البيت الأول ، وإن كان يحتمل في تأويله الإشارة إلى على ، إلا أنه ليس لدينا في غيره من بقية شعر ابن الفارض ما يثبت أن لعلى عند شاعرنا مكانة خاصة تميزه من بقية الخلفاء ، فابن الفارض لم يذكر عليا صراحة إلا مرة واحدة على نحو ما ذكر أبا بكر وعمر وعثمان ، إذ أراد أن يثبت لعلي اختصاصه بالعلم ، كما أثبت لغيره اختصاصه بكمالات أخرى ناهيك بأن تسويته بين الخلفاء الأربعة هذه التسوية التي تجعلهم كالنجوم من اقتدى بأبيهم اهتدى ، وذلك في قوله :

وسائرهم مثل النجوم من اقتدى        بأبيهم منه اهتدى بالنصيحة ٦٢٥

من شأنها أن تجعلنا نعتقد أن أرفع عارف الذي يعنيه في البيت (٢٩٩ ) لا يمكن أن يكون عليا ، إنما هو مُحَمَّد الذي فاضت حقيقته بكل كمال في العلم والعمل ، وكان على أحد المتحققين بهذا الكمال في العلم ، في حين كان غيره متحققا به في مظهر آخر من مظاهره ، على نحو ما بينا ذلك مفصلا في موضعه من الفصل الثالث من الكتاب الثالث . هذا فيما يتعلق بالسؤال الأول ، أما فيما يتعلق بالسؤال الثاني ، فلسنا نرى في التشابه الواقع بين البيت .( ٧١٥ ) من تائية ابن الفارض الكبرى وبين نص راشد بن سنان الإسماعيلي ، ما يقوم دليلا كافيا على أن شاعرنا كان إسماعيليا ، أو متأثرا بالإسماعيلية مصطنعا لألفاظهم على أقل تقدير : إذ ما الذي يمنع من أن يكون شاعرنا قد استقى إشارته في هذا البيت من ألفاظ القرآن وعباراته ، لا من أقوال هذا الزعيم أو ذاك من زعماء الإسماعيلية . وها هي ذي الآيات ٧١ – ٨٢ من سورة الكهف ، يمكن أن تعد مصدرا استقى منه ابن الفارض ألفاظه وإشاراته في البيت المذكور ، على نحو ما استقى من آيات أخرى ، وضمنها بعض أبياته التي ضربنا الأمثال بها فيما سبق . وما الذي يمنع من أن يكون كل من الشاعر الصوفي والزعيم الإسماعيلي قد رجع إلى هذه الآيات ، واعتمد عليها في تصوير مذهب يختلف عند أحدهما هو عليه عند الآخر .

٣ – والآن وقد انتهينا من بحثنا لحياة ابن الفارض وآثاره الصوفية وأذواقه الروحية ومذهبه في الحب الإلهي ، والمصادر التي يمكن أن يكون قد استقى منها بعض العناصر ، نرجو أن نكون قد وفقنا فيها قدمنا من فصول هذا البحث وفيما استخلصنا من النتائج المتقدمة إلى الكشف عن

شخصية ابن الفارض وفلسفته الصوفية في الحب الإلهي على وجه يمكن القارئ من تكون صورة واضحة لهذا الشاعر الصوفي الفذ ، ومن الاقتناع بأن حياة الصوفية وأحوالهم ، ومذاهبهن وأقوالهم ، ليست كما يزعم خصومهم أمورا غير خلقية بالبحث والدرس ، ولا جديرة بأن يعني بها هذه العناية التي توجه أو التي ينبغي أن توجه فقط إلى النظريات العلمية والمذاهب الفلسفية . ولعلني إذ أرجو ذلك فإنما أرجو أيضا أن يكون هذا البحث حلقة أولى من سلسلة بحوث مقبلة أتناول فيها غير ابن الفارض من الشخصيات التي ظهرت في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، تناولا لا يخضع إلا لمنهج البحث العلمي الذي هو وحده سبيل الباحث إلى كشف الحقيقة لذاتها ، فكم في تاريخ هذه الحياة الروحية من النواحي التي ما تزال مجهولة أو غامضة على أقل تقدير ، ومن الشخصيات التي ما تزال مغمورة أو معروفة على غير حقيقتها ، مما لو عنى به الباحثون ، وأقبلوا عليه في أمانه وإخلاص وتجرد عن الهوى والتعصب ، لانتهوا فيه إلى نتائج قيمة لا شك في أن يكون لها أثرها في حياة الفرد والجماعة ، وصداها الذي يتردد في نفوس الذين يقفون على ما تنطوي عليه الأذواق الروحية والمعاني الصوفية من المثل العليا والمبادئ السامية التي إن أخذوا أنفسهم بتحقيقها والخضوع لها ، سلموا من كثير من الفتن والشرور ، وكانوا بمنجاة مما تتأذى به الإنسانية من المحن والخطوب التي تولدها الخصومات والحروب . وها هي ذي حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب ، أكبر الظن أن الرجل قد حقق فيهما هذه المثل العليا سواء من الناحيتين الروحية والعملية ، فهل هناك حياة روحية أرقى من هذه التي يدأب فيها الإنسان على تصفية

نفسه، وتنقية قلبه ، وجلاء عين بصيرته ، وعلى التأمل المتصل في الكون ، والاتصال الدائم بمبدع هذا الكون ، ومفيض الوجود والحياة والجمال عليه! وهل هناك مهذب أعمق أثرا في نفس الذي ينتهي إليه ، وفي توجيه حياته العملية ، من هذا المذهب الذي أقيم على دعائم قوية من الحب الصادق والرضا الخالص والاطمئنان إلى كل شئ ، والقبول الحسن لكل شئ ، بحيث تصبح اللذة والألم ، النعيم والعذاب ، الغني والفقر، السعادة والشقاء ، كلها لديه سواء ! وهل هناك حياة أنعم حالا ، وأوفر كمالا من هذه الحياة التي يبسط عليها الحب والإخاء والمساواة أجنحتها على هذا الوجه الذي يصوره لنا مذهب ابن الفارض في الوحدة : وحدة المحب والمحبوب ، وحدة الخلق والحق ، وحدة الأديان والشرائع ، إذ تزول كل مظاهر التفرقة بين أفراد النوع الإنساني ، فينظر المعنقون للأديان المختلفة بعضهم إلى بعض على أنهم إخوة متحابوا متساوون ، لا على أنهم متباغضون متنافرون ! الحق أنه لو لم يكن في حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب غير هذه النواحي الروحية والعملية ، لكفى بها دليلا على أن حياة الصوفية بما يختلف عليها من الأذواق ، ومذاهبهم بما تنطوي عليه من المبادئ ، خليقة بأن نقبل عليها باحثين محللين مفتشين عن مثلها العليا ، متأثرين هذه المثل ، وجديرة بأن يقف منها الناقدون لها ، الناعون على أصحابها ، موقفا جديدا يتجردون فيه عن أهوائهم ويقبلون معه على ما خلف الصوفية من آثار ، وما روي عنهم من اخبار ، يحللونها ويحققونها ويلتمسون في ثناياها الحقيقية العليا التي إذا انكشفت لهم رقت مشاعرهم، وصف ضمائرهم ، وانجلت سرائرهم ، وحققوا في حياتهم الروحية والعملية

كثيرا من المبادئ الراقية التي بتحققها يخلص الإنسان من عوائق المادة ، وعلائق الحس ، وشوائب الأثرة ، ويصبح قادرا على الاتصال بالله ، والاستمتاع بما في الكون من مظاهر عظمته وجلاله ، وآيات كماله وجماله .

# مراجع البحث

## المراجع العربية

### (ا) حياة ابن الفارض وديواتنه ومذهبه :


١ - ابن الألوسي البغداوي : جلاء العينين . القاهرة ١٢٩٦ هـ .

٢ - ابن إياس : بدائع الزهور في وقائع الذهور . جزءان ، بولاق ١٣١١ .

٣ - ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة . نسخة فوتوغرافية بدار الكتب الصرية ، رقم ٥٦١٦ تاريخ .

٤ - ابن تيمية : مجموعة الرسائل - . خمسة أجزاء ، القاهرة : ١٣٤١١ - ١٣٤٩ هـ

٥ - ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ، ستة أجزاء ، الهند ١٣٣٠ هـ .

٦ - ابن خلكان : وفيات الأعيان . جزءان وذيل ، القاهرة ١٢٧٥ هـ .

٧ - ابن الزيات : الكواكب السيارة في ترتيب الزيادة . بولاق ١٣٢٥ هـ .

٨ - ابن العماد ' شذرات في أخبار من الذهب . ثمانية أجزاء ، القاهرة ١٣٥٠ هـ.

٩ - ابن الفارض : الديوان . نسخة خطية بدار الكتب المصرية تمت كتابتها سنة ٩٦٧ هـ ، رقم ٣٨٦٨ أدب .

١٠ - ابن الفارض : الديوان . بيروت ١٨٨٧ م .

١١ - ابن الفارض : الديوان . القاهرة ١٣٥٤٢ هـ .

١٢ - أحمد بن كمال باشا : شرح القصيدة الخمرية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٩٣ مجاميع

١٣ – بطرس البستاني : دائرة المعارف . مادة " ابن الفارض ومادة حماة "

١٤ – البقاعي : تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي، نسخة فوتوغرافية بالخزاتة الزكية .

١٥ – البقاعي : تحذير العباد ، من أهل العناد ، بدعة الاتحاد ، نسخة فوتوغرافية بالخزانة الزكية .

١٦ – البوريني والنابلسي : شرح ديوان ابن الفارض . مرسليا ١٨٥٣ م .

١٧ – البوريني والنابلسي : شرح ديوان ابن الفارض . جزءان ، القارة ١٣١٠ ه

١٨ – حاجي خليفة : كشف الظنون . سبعة أجزاء ، لليبسك ١٨٤٥ هـ .

١٩ – داود القيصري : شرح التائية الكبرى المسمى " نظم الدر " . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٤ أدب .

٢٠ – السيوطي : حسن المحاضرة ، في أخبار مصر والقاهرة جزءات ، القاهرة ١٣٢٧ هـ .

٢١ – السيوطي : قمع المعارض بنصرة ابن الفارض . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٩٨ مجاميع .

٢٢ – صالح بن مهدي المقبلي اليمني : العلم الشامخ " في إيثار الحق على الآباء والمشايخ . القاهرة ١٣٢٨ هـ

٢٣ – عباس بن مُحَمَّد رضا القمي : هدية الأحباب ، في ذكر المعروفين بالكني والألقاب والأنساب . النجف الأشرف ١٣٤٩ هـ .

٢٤ – على مبارك باشا : الخطط التوفيقية الجديدة ( أربعة محلدات ، عشرون جزءا) بولاق ١٣٠٦ هـ .

٢٥ – الفرغاني : منتهى المدارك . جزءان ، إستامبول ١٢٩٣ هـ .

٢٦ – القاشاني : كشف الوجود الغر ، لمعاني نظم الدر . على هامش شرح ديوان ابن الفارض القاهرة ١٣١٠ هـ .

٢٧ – محمد أمين ( الشهير يأمير بادشاء ) : شرح التائية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٥١٢٢ أدب .

٢٨ – محمد بن محمد الغمري ( سبط الموصفي ) : الزجاجة البلورية ، في شرح القصيدة الخمرية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٥٦٦ أدب .

٢٩ – محمد كرد على بك : خطط الشام ، خمسة أجزاء ، دمشق ١١٩٢٥ – ١٩٢٧ م .

٣٠ – المقريزي : الخطط . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .

٣١ – المناوي : الكواكب الدرية ، في تراجم السادة الصوفية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٩ تاريخ .

٣٢ – النابلسي : كشف السر الغامض ، من شرح ديوان ابن الفارض . جزءان نسخة بدار الكتب المصرية رقم ٥١٢٢ أدب .

**(ب) مراجع عامة :**

٣٣ – القرآن الكريم .

٣٤ – الكتاب المقدس .

٣٥ – اب حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل . خمسة أجزاء ، القاهرة ١٣١٧ – ١٣٢١ هـ

٣٦ – ابن خلدون : المقدمة . المطبعة البهية بالقاهرة .

٣٧ – ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . لندن ١٨٩٢ م ، والقاهرة ١٣٢٥ هـ .

٣٨ – ابن سينا : رسالة العشق في مجموعة الرسائل المسماه " جامع البدائع " . القاهرة ١٩١٧ م .

٣٩ – ابن عربي : فصوص الحكم ، شرح بالي أفندي . إستامبول ١٣٠٩ هـ .

٤٠ – ابن عربي : فصوص الحكم ، شرح القاشاني . القاهرة ١٣٢١ هـ .

٤١ – ابن عربي – الذخائر والأعلاق " شرح ترجمات الأشواق . بيروت ١٣١٢هـ .

٤٢ – ابن عربي : مجموعة الرسائل الإلهية . القاهرة ١٣٢٥ .

٤٣ – ابن عربي : الفتوحات الملكية . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .

٤٤ – ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين ، بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، ثلاثة أجزاء ، القاهرة ١٣٢١ – ١٣٣٤ هـ

٤٥ – ابو طالب المكي : قوت القلوب . أربعة أجزاء " القاهرة ١٢٥١ هـ .

٤٦ – أبو العلا عفيفي ( الدكتور ) : من أين استقى محي الدين بن العربي فلسفته التصوفية . مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، المجلد الأول ، الجزء الاول ، مايو ١٩٣٣ م .

٤٧ – أبو العلا عفيق ( الدكتور ) ، : نظريات الإسلاميين في الكلمة . مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية المجلد الثاني ، الجزءان الأول ١٩٣٤ م .

٤٨ – أحمد أمين : فجر الإسلام . القاهرة ١٩٢٨ م .

٤٩ – أحمد أمين : ضحى الإسلام . ثلاثة أجزاء ، القاهرة ١٩٣٣ – ١٩٣٦ م .

٥٠ – الجرجاني : التعريفات . إستانبول ١٣٢٧ هـ .

٥١ – جورجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية.. أربعة أجزاء، القاهرة ١٩١٣م.

٥٢ – جورجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي . خمسة أجزاء ، القاهرة ١٩٠٢ – ١٩٠٦ م .

٥٣ – جول لابوم : تفصيل آيات القرآن الحكيم . ( نقله إلى العربية مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي ) القاهرة ١٣٤٢ هـ – ١٩٢٤ م .

٥٤ – الجيلي ( عبد الكريم ) : الإنسان الكامل . جزءان ، القاهرة ١٣١٦ هـ .

٥٥ – حسن رضوان : روض القلوب المستطاب . القاهرة ( عموم الاوقاف المصرية ) ، ١٣٢٢ هـ .

٥٦ – داود الأنطاكي : تزين الأسواق ، بتفصيل أشواق العشاق . القاهرة ١٣١٩ هـ .

٥٧ – زكي مبارك ( الدكتور ) . التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق . جزءان القاهرة ١٩٣٨ م .

٥٨ – السهرودي ( أبو حفص عمر ) : عوارف المعارف . على هامش إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .

٥٩ – السهرودي ( يحي بن حبش المفتول ) : حكمة الإشراف وشرح الشيرازي عليه . إيران ١٣١٣ هـ

٦٠ – السيوطي : تأييد الحقيقة العلية ، وتشيد الشاذلة . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٣٠١٤ تصوف .

٦١ – الشعراني : الطبقات الكبرى ، جزءات ، بولاق ١٢٨٦ هـ

٦٢ – الشعراني : اليواقيت والجواهر ، في بيان عقائد الأكابر ... جزءات ، المغامرة ١٣٥١ هـ .

٦٣ – الشعراني : الكبريت الأحمر . على هامش اليواتيت والجواهر المتقدم .

٦٤ – الشهرستاني : الملل والنحل . على هامش الفصل لابن حزم . القاهرة ١٣١٧ – ١٣٢١ هـ .

٦٥ – طه حسين ( الدكتور ) : حديث الأربعاء . جزءان ، القاهرة ١٩٢٣ – ١٩٢٥ م .

٦٦ – عبد اللطيف الطيباوي : التصوف الإسلامي العربي ، القاهرة ١٩٢٨ م .

٦٧ – الغزالي : إحياء علوم الدين . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .

٦٨ – الغزالي : تافت الفلاسفة . القاهرة ١٣٢١ هـ .

٦٩ – الغزالي : الرسالة اللدنية . القاهرة ١٣٢٨ هـ .

٧٠ – القشيري : الرسالة . القاهرة ١٣٢٨ هـ

٧١ – القفطي : إخبار العلماء ، بأخبار الحكماء . القاهرة ١٣٢٦ هـ .

٧٢ – الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف . القاهرة ١٩٣٣ .

٧٣ – مجلة نور الإسلام . المجد السادس ، العدد الثالث . الحياة التعبديام في الإسلام ( عن بروكلمان )

٧٤ – مصطفى البكري ، السيوف الجداد ، في أعناق أهل الزندقة ولة لإلحاد . القاهرة ١٣٥٠ هـ .

٧٥ – مصطفى عبد الرازق : ثلاث محاضرات عن الدين الإسلامي وموقفه بإزاء العلم الحديث ألقيا بالجامعة الأميريكية ببيروت ١٩٣٢ م ...

(أ) مذهب العلم الحديث في الدين وأصله . مجلة الهلال ، يوليو ١٩٣٢ م

(ب) الدين في نظر الإسلام . مجلة الهلال ، أغسطس ١٩٣٢ م .

(ج) الدين الإسلامي ووجهته . مجلة الهلال ، نوفمبر ١٩٣٢ م .

(ج ) الدين الإسلامي ووجهته . مجلة الهلال ، نوفمبر ١٩١٣٢ م .

٧٦ – يعقوب صروف : رسائل الأرواح . القاهرة ١٩٢٨ م .

٧٧ – يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة ١٩٣٦ م .

78 - Guyard : Fragments relatifs à la doctrine des Ismailiens , ( paris , Nationale ) . 1874 .

79 - Al Hallaj : Kitab Al Tawasin ( texte arabe et commentaire par M.L. Massignon ) , paris 1913 .

80 - Al Hallaj : Le Divân recueilli par L. Massignon - Journal Asiatique : Janvier - Mars 1931 .

81 - Al Hallaj : Quatre textes , ( recueilli par L. Massignon and p. Kraus ) , paris .

82 - Ibn Al-Arif : Mahasin Al-Majalis , ( text arabe , traduction fran Çaise et commentaire par Miguel Asin Palacios . ) . Paris . 1933 .

83 - Massignon ( louis ) : Recueil de textes Inédits , paris 1929 .

## المراجع الأوربية

### (ا) في الإنجليزية :

84 - Aly shah ( Sirdar Ikbal ) : Islamic sufism , London 1933 .

85 - Barret ( W.F. ) : psychical Research , London 1917 .

86 - Browne ( E.G. ) : Litterary History of Persia , 4 volumes , London 1902 .

87 - Encyclopedia of Islam : Articles ' Ayubidés ' , ' Hamat ' , ' Ibn Arabi ' , Umar Ibnu'l Farid ' , 'Sufism ' , ' Itihad ' , ' Ismailia ' .

89 - Encyclopedia of Religion and Ethics : Articles ' Gili ' , Maracle ' , ' pantheism ' .

90 - Hughes ( T.B. ) : Dictionary of Islam , London 1935 .

91 - Al Hujwiri : The kashf Al Mahjub ( English translation ny Nicholson ) , London 1911 .

92 - Hussaini ( S.A. ) : Ibn Al-'Arabi, the Great Muslim Mystic & Thinker , Madras 1931 .

93 - Ikbal ( Dr. Mohamed ) : The Reconstruction of Religious Thought in Islam , Oxford 1934 .

94 - James ( William ) : The varieties of Religious Experience , London 1925 .

95 - Journal of the Royal Asiatic society , ( October 1906) : Biographies of Ibnu'l farid & Ibn 'Arabi .

96 - lanepoole ( Stanley ) : History of Egypt in the Middle Ages . 1925

97 - Macdonald : Religious Attitude and life in Islam .

98 - Nicholson ( R.A. ) : Mystics of Islam , London 1914

99 - Nicholson ( R.A. ) : studies in Islamic Mysticism , Cambridge 1921

100 - 98 - Nicholson ( R.A. ) : literary History of the Arabs , Cambridge 1930 .

101 - 98 - Nicholson ( R.A. ) : ' Article Mysticism ' in ' The Legacy of Islam ' , oxford 1931 .

102 - Rumi ( jalal Al Din ) : Divani shamsi Tabriz , Cambridge 1898 ( english translation by Nicholoson)

103 - smith ( Marguerit ) : Rabie the Mystic and her Fellow saints in islam , Cambridge 1928 .

Swedenborg ( Emanuel ) : The Divine love and wisdom , (Every man's Edition ) .

105 - whinefield : An Abridged Translation of the Mathnewi , ( second edition ) .

### ( ب ) في الفرنسية :

106 - Blondel ( Gh. ) : psychanalyse , paris 1924 .

107 - Bouillier ( frans. ) : Histoire de la philosophie cartésienne , 2 volumes 1868 .

108 - Delbos ( victor ) : le spinozisme , paris 1926 .

109 - Dermenghem ( Emile ) : l'Eloge du vin , Al khamriya , poem Mystique de omar ibn El faridh , paris 1931 .

110 - De vaux ( carra ) : Ghazali , paris 1902 .

111 - De vaux ( carra ) : les penseurs de l'islam ; 5 volumes , paris 1923 .

112 - Dumas ( George ) : Thaité de psychologie ; 2 volumes , paris 1924 .

113 - fouillée ( Alfred ) : Histoire de la philosophie , paris 1920 .

114 - Goblot ( Edmond ) : vocabulaire philosophique , paris 1924 .

115 - Malebravche ( Nicolas ) : la Recherche de la vérité ; 2 volumes ( Edit. Flamarion ) .

116 - Massignon ( louis ) : la passion d'Al-Houssain ibn Mansour Al-Hallaj , 2 volumes , paris 1922 .

117 - Massignon ( louis ) : Essai sur les origins de lexique technique Musulman , paris 1922 .

118 - paulhan ( fr. ) : les Transformations sociales des sentiments , paris 1920 .

119 - platon : le Banquet , trad , l. Robin , paris 1938 .

120 - platon : la République , trad , E. chambray , paris 1932 - 1934 .

121 - plotin : Ennéades ( Texte établi et traduit par Emaile Bréhier ) ; 3 volumes . paris 1924 - 1925 .

122 - spinoza ( Benoit ) : l'Ethique ( Texte étabi et traduit par Apputhn ) ; 2 volumes , paris .

### ج ) في الإيطالية :

123 - Di Matteo ( ignasio ) : Revista degli studi Orientali ) ; vol. VIII , Roma 1919-1912 .

124 - Nallino ( carlo ) : Il poema mistico arabo d'Ibn al al farid in une recente traduzione ( Ibid ) .

125 - Nallino ( carlo ) : Ancora su Ibn al farid sulla mistica mululmana ( Ibid ) .

## الفهرس